



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Vitor Eduardo Mello dos Santos

**A relação entre a identidade pessoal e a responsabilidade moral: um  
estudo da filosofia de Harry Frankfurt**

Rio de Janeiro

2020

Vitor Eduardo Mello dos Santos

**A relação entre a identidade pessoal e a responsabilidade moral: um estudo da  
filosofia de Harry Frankfurt**

Dissertação apresentada como requisito parcial  
para obtenção do título de Mestre, ao Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do  
Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração:  
Ética e Filosofia Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Henrique da Silva Rosa

Rio de Janeiro

2020

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

S237

Santos, Vitor Eduardo Mello dos.

A relação entre a identidade pessoal e a responsabilidade moral: um estudo da filosofia de Harry Frankfurt / Vitor Eduardo Mello dos Santos. – 2020.  
90 f.

Orientador: Marcos Henrique da Silva Rosa.

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia – Teses. 2. Frankfurt, Harry G., 1929- – Teses. 3. Identidade Pessoal – Teses. 4. Responsabilidade Moral – Teses. I. Rosa, Marcos Henrique da Silva. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

es

CDU 1

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Vitor Eduardo Mello dos Santos

**A relação entre a identidade pessoal e a responsabilidade moral: um estudo da filosofia  
de Harry Frankfurt**

Dissertação apresentada como requisito parcial  
para obtenção do título de Mestre, ao Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do  
Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração:  
Ética e Filosofia Contemporânea.

Aprovada em 30 de janeiro de 2020.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Marcos Henrique da Silva Rosa (Orientador)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ethel Menezes Rocha  
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – UFRJ

---

Prof. Dr. Marcos André Gleizer  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Rio de Janeiro

2020

## DEDICATÓRIA

À cerveja, pois foi sob o efeito dela que dois questionamentos surgiram e possibilitaram a realização deste projeto: se a pessoa bêbada ainda era eu e se aquela menina da festa tinha razão por me achar responsável pelo que “eu” disse.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Marcos Henrique da Silva Rosa, meu orientador, por confiar no potencial do meu projeto e, assim, possibilitar o meu ingresso no programa de pós-graduação em Filosofia da UERJ. Suas revisões, sugestões, disponibilidade, apoio, paciência e amizade foram indispensáveis no processo de realização desta dissertação.

Agradeço ao professor Marcos André Gleizer por sua presença na banca de avaliação deste projeto e pelo curso que ministrou sobre Harry Frankfurt. Além de ter sido sempre muito atencioso comigo, suas excelentes aulas possibilitaram que eu entrasse em contato com inúmeros assuntos que foram expostos neste trabalho.

Agradeço à professora Ethel Menezes Rocha. Com toda sua generosidade e altruísmo, aceitou fazer parte da banca de avaliação desta dissertação, contribuir com as discussões aqui presentes e investir o seu tempo na leitura deste projeto.

Agradeço à Eudélia pelas conversas, pelos vinhos degustados, por ter me auxiliado na parte ortográfica deste trabalho e, principalmente, pela amizade.

Agradeço aos que me fazem querer ser uma pessoa melhor (neste trecho, incluo muitos amigos e até pessoas que nem me conhecem).

Agradeço à saudosa lagartixa da minha cozinha. Acompanhou-me firme e forte durante a produção da minha monografia, mas não aguentou ter o sono tantas vezes interrompido durante o meu mestrado. Fugiu!

Por fim, agradeço ao meu pai, à minha mãe e ao meu irmão. São as três pessoas mais importantes da minha vida e, por mais discussões filosóficas que possamos ter, a fonte da minha identidade pessoal e da minha responsabilidade moral.

Esse é o problema com a bebida, pensei, enquanto me servia de um copo. Se algo de mau acontece, você bebe na tentativa de esquecer; se algo de bom acontece, você bebe para celebrar; e se nada acontece, você bebe para que alguma coisa aconteça.

*Charles Bukowski*

## RESUMO

SANTOS, V. E. M. dos. *A relação entre a identidade pessoal e a responsabilidade moral: um estudo da filosofia de Harry Frankfurt*. 2020. 90 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

Filósofos discutem a natureza e os requisitos de relação que se aplicam à responsabilidade moral e, de um modo geral, eles assumem que uma pessoa pode ser moralmente responsável por sua ação, desde que possua a relação certa com ela. Uma das respostas mais aceitas para a pergunta “o que faz uma ação ser minha para fins de responsabilidade?” é a de que só podemos ser responsabilizados no caso de sermos idênticos, numericamente, à pessoa que executou a ação. Entretanto, alguns pensadores sugerem que a responsabilidade moral do agente não é melhor avaliada sob o aspecto da reidentificação numérica do mesmo: o que precisamos saber é se os desejos, motivações e ações de alguém podem ser atribuídos ao seu “verdadeiro eu”. Estudando as ideias de Harry Frankfurt, a nossa pesquisa tem como objetivo investigar a relação entre a identidade pessoal e a responsabilidade moral. Analisaremos quais são os critérios, fornecidos por Frankfurt, que nos permitem dizer, justificadamente, quando uma ação é genuinamente de alguém e, com isso, quando uma pessoa é moralmente responsável.

Palavras-chave: Harry Frankfurt. Identidade Pessoal. Responsabilidade Moral.

## ABSTRACT

SANTOS, V. E. M. dos. *The relation between personal identity and moral responsibility: a study of the philosophy of Harry Frankfurt*. 2020. 90 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

Philosophers discuss the nature and relation requirements that apply to moral responsibility and, in general, they assume that a person can be morally responsible for his/her action, as long as he/she has the right relation to it. One of the most accepted answers to the question “what makes an action mine for accountability purposes?” is that we can only be held responsible if we are numerically identical to the person who performed the action. However, some thinkers suggest that the moral responsibility of the agent is not better evaluated under its numerical reidentification aspect: what we need to know is whether one's desires, motivations, and actions can be attributed to his “true self”. Studying the ideas of Harry Frankfurt, our research aims to investigate the relation between personal identity and moral responsibility. We will analyze what criterias, provided by Frankfurt, allow us to justifiably say when an action is genuinely someone's and, thus, when a person is morally responsible.

Keywords: Harry Frankfurt. Moral Responsibility. Personal Identity.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	9
1 SOBRE A IDENTIDADE PESSOAL E SUAS QUESTÕES .....	13
1.1 Investigando a identidade pessoal através da caracterização .....	16
1.2 O problema sobre o conceito de pessoa .....	20
1.3 Harry Frankfurt, Strawson e a busca para entender o que uma pessoa é.....	22
1.4 A estrutura da vontade.....	25
2 A COMPLEXA NOÇÃO DE IDENTIFICAÇÃO .....	35
2.1 Compreendendo a identificação através da decisão.....	39
2.2 Compreendendo a identificação através da satisfação.....	48
3 A RELAÇÃO ENTRE AUTONOMIA E RESPONSABILIDADE.....	55
3.1 Autonomia .....	57
3.2 O dever, em Kant, ou o amor, em Frankfurt, como base da autonomia? .....	63
4 A IDENTIDADE VOLITIVA .....	70
4.1 Necessidades volitivas.....	71
4.2 O conceito de preocupação (caring).....	75
5 A DEFINIÇÃO PARA A INTERNALIDADE de características.....	80
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	83
REFERÊNCIAS .....	86

## INTRODUÇÃO

Cotidianamente, pessoas estão sujeitas a diversos elogios e represálias por suas ações. Alguém pode ser elogiado por ter alimentado um morador de rua, mas também pode ser recriminado por não ceder o seu lugar para um idoso. Mas o que nos torna moralmente responsáveis pelo comportamento que temos? Por quais tipos de ações somos responsáveis? Para quem podemos atribuir responsabilidade? Quais são as faculdades que precisamos possuir para que possamos ser considerados responsáveis? Muitas perguntas surgem quando pensamos sobre a responsabilidade moral. Contudo, não é incoerente dizer que associamos a ideia de responsabilização moral à realização ou não de atividades que são consideradas relevantes, em algum sentido, para nós mesmos e para outros indivíduos.

Independente do ângulo através do qual é explorada, a noção de responsabilidade moral fornece justificativas para que possamos punir ou recompensar uma pessoa, e a busca pelas condições necessárias e suficientes para que alguém possa ser considerado responsável visa demonstrar sob quais circunstâncias uma condenação, por exemplo, é justa e adequada. Discussões filosóficas envolvendo o assunto da responsabilidade moral costumam ser não só muito ricas em conteúdo, mas extremamente controversas, e acreditamos que duas razões contribuem diretamente para a relevância desse tema. A primeira razão provém do fato de tal assunto ser fundamental para entendermos como podemos e devemos nos comportar em relação a outros indivíduos. Como saberemos quais são as condutas corretas e quais são as erradas, se não entendermos quais são os elementos que nos tornam passíveis de responsabilidade pelas nossas ações? Como saberemos o que devemos ou não devemos fazer, caso não exploremos as singularidades da responsabilidade moral e os elementos que tornam as nossas ações justas ou injustas? É difícil imaginar convivermos em sociedade sem compreendermos as características e peculiaridades que estão presentes nesse tema. A segunda razão é a existência de inúmeros tópicos que podem e devem ser investigados para que possamos dizer quando um agente pode ser considerado responsável por sua ação. O livre-arbítrio, a análise do contexto social, a consciência das consequências das ações, a existência de valores morais são alguns dos vários pontos que estão intrinsecamente conectados à responsabilização moral.

Entretanto, apesar de vários tópicos estarem diretamente ligados às particularidades dessa problemática Ética e Moral, as questões envolvendo a identidade pessoal são consideradas fulcrais para esclarecer a compreensão de quem se interessa pelo estudo da responsabilização moral, já que uma condição apontada como necessária para explicar o que faz com que uma pessoa possa ser punida por uma ação que realizou é a de que ela seja – no

presente – numericamente idêntica à pessoa que executou a ação, ou seja, nós só poderíamos ser responsabilizados por atos que cometemos no passado caso fôssemos, numericamente, as mesmas pessoas que os realizaram.

Investigar os critérios que justificam a identidade numérica ao longo do tempo, conseqüentemente, parece ser um caminho seguro para podermos saber quando alguém é responsável pelo que fez. Contudo, alguns filósofos acreditam que a reidentificação numérica não é o melhor caminho para se dizer quando alguém é responsável, e incontáveis exemplos podem ser usados para defender essa ideia. Uma pessoa hipnotizada, antes e durante a hipnose, pode ser considerada, numericamente, como sendo a mesma pessoa.<sup>1</sup> Todavia, obedecendo às ordens do seu hipnotizador, se ela trata cordialmente um outro indivíduo, dificilmente poderíamos discordar da posição de Susan Wolf, quando ela afirma que a pessoa hipnotizada, “[...] embora aja propositalmente com gentileza e consideração, não merece a gratidão do beneficiário de seus atos”<sup>2</sup> (WOLF, 1990, p. 9, tradução nossa), pois ainda que o agente (a pessoa hipnotizada) esteja agindo conforme os seus desejos, notamos que algo nessa situação (mesmo que não saibamos precisamente o que) faz com que esses desejos não sejam realmente do agente, isto é, não pertençam ao seu “verdadeiro eu”.

Portanto, percebendo que existem respostas que a identidade numérica não consegue fornecer, alguns filósofos passaram a dedicar os seus esforços ao estudo da *caracterização* – um assunto concernente à identidade pessoal, mas que não tem como meta central explorar os critérios que garantem a mesmidade numérica da pessoa. O que os teóricos da caracterização visam é a compreensão de quais são as condições necessárias que permitem dizer que determinadas características e ações são atribuíveis ao “verdadeiro eu”, ou seja, o que faz com que certos desejos e motivações sejam propriamente do agente, em vez de serem simples acontecimentos em suas vidas.

Orientado-se pela proposta da caracterização, o objetivo deste trabalho é compreender alguns dos pensamentos que Harry Frankfurt desenvolveu sobre a questão de podermos dizer, justificadamente, quando certas ações e características podem ser consideradas como verdadeiramente nossas. Ao longo do nosso percurso, verificaremos como os escritos de Frankfurt, um dos filósofos expoentes do estudo da caracterização e do “verdadeiro eu”,

---

<sup>1</sup> Não é objetivo da nossa pesquisa averiguar se ela é, numericamente, a mesma pessoa e nem quais são os critérios que nos habilitam a dizer que, durante o processo hipnótico, a pessoa hipnotizada continua sendo idêntica ao que era. Não consideramos que partir do pressuposto de que ela seja numericamente a mesma pessoa, sem pormenorizarmos a validade do mesmo, prejudique, de qualquer forma, a finalidade do exemplo fornecido.

<sup>2</sup> “[...] though she acts kindly and considerately on purpose, she does not deserve the gratitude of the beneficiary of her acts” (WOLF, 1990, p. 9).

contribuem para o nosso entendimento sobre a responsabilidade moral e como as suas ideias podem abrir espaço para novos debates filosoficamente fecundos. Por meio de conceitos apresentados com grande propriedade, Frankfurt alega que o problema da responsabilidade reside em saber se as ações que praticamos são endossadas através da nossa ordem reflexiva superior.

Adotamos a seguinte estratégia para a apresentação do nosso estudo: na primeira parte desta dissertação, detalharemos a questão da identidade pessoal e faremos a distinção entre a reidentificação e a caracterização, algo que permitirá uma melhor compreensão da direção e do objetivo que o nosso trabalho possui. Ainda na primeira parte, por meio da análise da estrutura da vontade, dos desejos efetivos e das volições de ordem superior, constataremos como Frankfurt fundamenta o conceito de pessoa, algo essencial para qualquer discussão sobre a identidade pessoal.

Na segunda parte, trataremos da exposição que Frankfurt faz da noção de identificação, algo que ainda gera discussões no cenário filosófico contemporâneo, e observaremos como ela nos possibilita dizer quando os desejos e motivações são realmente nossos, tornando-se, assim, uma noção indispensável para a finalidade da nossa pesquisa. Notaremos que, segundo os textos de Frankfurt, ao nos identificarmos com nossas condutas, adquirimos responsabilidade por elas e constituímos a nossa própria identidade.

Na terceira parte, veremos as considerações de Frankfurt sobre o conceito de autonomia. Ser autônomo, segundo Frankfurt, envolve a ideia de possuímos um determinado tipo de autoridade sobre nós mesmos. Poder agir em conformidade com essa autoridade é, frequentemente, uma condição considerada necessária para a atribuição de responsabilidade moral. Ao estudar as ideias de Frankfurt, perceberemos que agir com autonomia é manifestar autenticamente a nossa vontade e notaremos que, conforme Frankfurt, isso significa dizer que as nossas ações são autônomas quando manifestam as nossas preocupações mais fundamentais. Também analisaremos algumas ponderações englobando a autoridade da razão em Kant e do amor em Frankfurt, assinalando como este último considera que as nossas ações podem ser autônomas ao serem realizadas com base no amor.

Na quarta e última parte, para dar sentido à totalidade da construção intelectual criada por Frankfurt e atingirmos o nosso objetivo (saber quando determinadas ações e características são genuinamente de uma pessoa), vamos discorrer sobre as considerações que ele faz a respeito da nossa verdadeira natureza e como ela está inerentemente vinculada às nossas preocupações e necessidades volitivas. Investigaremos como a nossa capacidade de amar e de nos preocupar

molda a nossa identidade e como as necessidades volitivas estabelecem os limites da nossa vontade, restringindo as pessoas e impossibilitando-as de tomar certas decisões.

Esperamos que este trabalho, ainda que não toque em muitos dos assuntos constitutivos do problema filosófico da identidade pessoal e da responsabilidade moral, contribua, de alguma forma, para o entendimento da conexão entre esses dois temas decisivos para a filosofia moral. E mesmo que se chegue à conclusão que Harry Frankfurt precisa fornecer melhores explicações sobre determinados pontos da sua teoria, esperamos mostrar que suas ideias continuam sendo importantes para examinarmos diversas questões éticas e morais.

## 1 SOBRE A IDENTIDADE PESSOAL E SUAS QUESTÕES

No dia a dia, pessoas costumam ser repreendidas ou elogiadas por suas atitudes, podem se comportar de maneira generosa ou cruel e são inocentadas ou punidas por suas condutas. Entretanto, para afirmarmos, de maneira justa, que alguém merece ser condenado por sua ação, é preciso que saibamos quais são os requisitos e exigências para que uma pessoa possa ser considerada moralmente responsável por seus atos.

Muitos temas diferentes são viáveis para explorarmos a complexa questão da atribuição de responsabilidade, e citamos, como exemplos, o problema de ser, ou não, livre para agir; a análise dos nossos valores morais; o escrutínio do nosso sistema social; o esquadramento da nossa personalidade e uma investigação acerca do nosso juízo interno de responsabilidade, que, segundo Nagel, é produzido pelo “[...] sentido do ato em contraste com alternativas não tomadas, concomitantemente com uma avaliação normativa dessas alternativas [...]”<sup>3</sup> (NAGEL, 1986, p. 121, tradução nossa), após compararmos atos praticados com melhores ou piores alternativas para os mesmos.<sup>4</sup> Contudo, qualquer que seja a trilha escolhida para explorar a responsabilidade moral, o objetivo, provavelmente, envolverá estabelecer “[...] a condição essencial (necessária, se não suficiente) para culpa e punição justificada”<sup>5</sup> (WALLER, 2011, p. 2, tradução nossa).

Alguns filósofos defendem a ideia de que a identidade numérica é um pressuposto básico para qualquer discussão sobre o tema da responsabilidade moral, ou melhor, eles partilham de uma concepção que coloca a identidade numérica como uma condição necessária para a responsabilização. Assim, nós só poderíamos ser punidos ou elogiados por nossas ações passadas caso fôssemos, numericamente, as mesmas pessoas que as realizaram. Por

<sup>3</sup> “[...] sense of the act in contrast with alternatives not taken, together with a normative assessment of those alternatives [...]” (NAGEL, 1986, p. 121).

<sup>4</sup> Acerca dessas alternativas mencionadas por Nagel, achamos interesse ressaltar o que Frankfurt tem a dizer sobre o Princípio de Possibilidades Alternativas (também conhecido como PPA). O PPA afirma que “[...] uma pessoa é moralmente responsável pelo que fez somente se pudesse ter feito de outra maneira” (FRANKFURT, 1998a, p. 1, tradução nossa). “[...] a person is morally responsible for what he has done only if he could have done otherwise” (FRANKFURT, 1998a. 1). No entanto, segundo Frankfurt, o PPA é incorreto, pois ainda que não possamos agir de outra maneira, isso não significa que a nossa ação é praticada somente devido ao fato de não existirem possibilidades alternativas para a nossa conduta – podemos querer realizar determinado ato, independentemente da nossa falta de liberdade de ação. O fato de uma pessoa não desfrutar de outras possibilidades para a sua conduta não fornece nenhum indício para que acreditemos que ela agiria de outra forma, caso isso fosse possível. Portanto, Frankfurt não é a favor do posicionamento que estabelece que uma pessoa *somente* é moralmente responsável caso possa agir de outra forma: de acordo com ele, discussões envolvendo questões sobre a responsabilidade moral não são bem exploradas através da ideia de liberdade de ação, mas, sim, através da ideia de liberdade da vontade. Por julgarmos que este ponto será melhor compreendido posteriormente, retomaremos o assunto na nota da página 40.

<sup>5</sup> “[...] the essential (necessary, if not sufficient) condition for justified blame and punishment” (WALLER, 2011, p. 2).

consequência, debater o que a noção de mesmidade numérica representa e discutir as condições que necessitam ser satisfeitas para que seja possível dizer quando uma relação de identidade se dá parece ser algo extremamente importante para a responsabilização moral.

É sabido que enigmas indagando sobre a identidade de objetos que mudam ao longo do tempo, além de serem típicos no cenário filosófico<sup>6</sup>, carregam consigo a dúvida primordial que questiona como a persistência de uma entidade acontece, ou pode acontecer, através de mudanças. No nosso caso particular, a persistência da identidade que nos importa é a de pessoas, isto é, a preocupação do nosso trabalho é com o que no âmbito da Filosofia é chamado de identidade pessoal.

Evidentemente, ao longo do tempo, uma pessoa sofre mudanças em vários aspectos. Com relação às suas características físicas, por exemplo, alguém pode ganhar ou perder peso, ganhar ou perder altura, seus cabelos e unhas podem crescer ou deixar de existir, e a quantidade enorme de alterações corporais que ocorrem conosco, a princípio, leva a crer que qualquer discussão sobre identidade pessoal está fadada ao fracasso.<sup>7</sup> Todavia, antes de fazer tal assertiva, é fundamental esclarecer que quando fazemos menção à identidade de algo, podemos estar nos referindo a noções diferentes de identidade. Com o objetivo de explicar, de uma forma mais clara, a noção de identidade numérica – noção essa que parece ser necessária para a responsabilização moral – faremos a distinção entre duas noções presentes no conceito de identidade pessoal. Uma delas é a noção de identidade qualitativa (ser rigorosamente semelhante em características e qualidades) e a outra é a já mencionada noção de identidade numérica (ser a mesma entidade individual) Na seguinte passagem, Shoemaker nos ajuda a compreender a distinção entre a noção de identidade qualitativa e a de identidade numérica

---

<sup>6</sup> A título de exemplo, lembramos do famoso paradoxo envolvendo o navio de Teseu. O problema em questão concerne um navio que, ao ter suas peças gradualmente substituídas ao longo do tempo, acaba não apresentando mais nenhum resquício das partes de madeira que o constituíam originalmente. A pergunta lógica que se segue é se o navio final, mesmo tendo todas as suas partes trocadas, ainda é numericamente idêntico ao navio original. Para uma discussão mais elaborada sobre o paradoxo do navio de Teseu, ver Brown (2005).

<sup>7</sup> David Hume é um dos filósofos que defendem uma “[...] ‘não-teoria’ ou uma descrição cética da identidade pessoal” (SWAIN, 2006, p. 138, tradução nossa). “[...] ‘no-theory’ or skeptical account of personal identity” (SWAIN, 2006, p. 138). Sem entrarmos em detalhes da teoria de Hume, ele acreditava que, assim como os conceitos de alma e substância, o eu também é imaginado para dissimular a alteração dos objetos. Ao concluir que os objetos estão relacionados entre si, a nossa mente produz ideias que manifestam a identidade pessoal. A seguinte passagem nos ajuda a esclarecer o ponto mencionado: “É assim que criamos a ficção da existência contínua das percepções de nossos sentidos, com o propósito de eliminar a descontinuidade; e chegamos à noção de uma alma, um eu e uma substância, para encobrir a variação” (HUME, 2009, p. 287). São percepções particulares, como dor e prazer, que acabam induzindo os seres humanos a formarem a ideia de uma consciência de si mesmos e confundirem as ideias associadas. Portanto, a ideia do eu, da mesma forma que a crença na existência contínua dos objetos, é fruto de uma ilusão da nossa imaginação, o que nos permite concluir, sob a ótica da interpretação humiana, que os critérios de identidade pessoal sempre falharão, já que aquilo que esses mesmos critérios tentam estabelecer é simplesmente inexistente.

(também conhecida por identidade quantitativa): “X e Y são qualitativamente idênticos se, e somente se, eles possuem exatamente qualidades similares. X e Y são quantitativamente idênticos se, e somente se, o que quer que seja verdade de X é verdade de Y, e vice-versa”<sup>8</sup> (SHOEMAKER, 2009, p. 12, tradução nossa).

Podemos tentar explicar essa distinção através do seguinte exemplo: imagine que, ao concluir esta dissertação, eu faça duas impressões da mesma. Elas seriam qualitativamente idênticas, isto é, teriam a mesma quantidade de páginas, o mesmo tamanho, palavras, cor etc. Entretanto, apesar de ser possível dizer que as duas impressões são qualitativamente idênticas, não podemos dizer que elas são quantitativamente idênticas, já que elas ocupariam posições diferentes no tempo e no espaço, por exemplo. Logo, cada cópia da dissertação somente seria quantitativamente idêntica a ela mesma.

Imaginemos outras situações: duas bicicletas que são da mesma marca, modelo e que dispõem dos mesmos acessórios podem ser qualitativamente idênticas, mas elas seriam numericamente distintas. Porém, a minha bicicleta é considerada, numericamente, como a mesma entidade individual em momentos diferentes, ainda que as suas qualidades sofram variações conforme o tempo: ela pode ficar mais empoeirada, danificada, perder a cor etc. Gêmeos idênticos podem ter diversas características iguais e podem ser qualitativamente idênticos, mas somente seriam numericamente idênticos a si mesmos. Portanto, dizer que duas coisas são qualitativamente idênticas não significa dizer que elas são quantitativamente idênticas.

Quando eu vejo uma foto minha (digamos que seja uma foto de 15 anos atrás), ainda que eu tenha sofrido inúmeras mudanças de opiniões, crenças, desejos e características (mudanças qualitativas), o meu pensamento gira em torno de frases como “nossa, como eu mudei”, “ainda sou bastante parecido com o que era” e “que saudade dessa época”. Ao pensarmos sobre isso, percebemos que o ponto central é um só: com todas as mudanças qualitativas que ocorreram em mim, existe algum elemento, ou conjunto de elementos, que nos permite dizer que o meu “eu” futuro é o mesmo que o meu “eu” passado, isto é, que eu sou, numericamente, a mesma pessoa ao longo do tempo (identidade numérica). Assim, notamos que a noção de identidade numérica é compatível com alterações qualitativas da mesma pessoa ou objeto.

---

<sup>8</sup> “X and Y are qualitatively identical if and only if they have exactly similar qualities. X and Y are quantitatively identical if and only if whatever is true of X is true of Y and vice versa” (SHOEMAKER, 2009, p. 12).

## 1.1 Investigando a identidade pessoal através da caracterização

Tradicionalmente, o que os filósofos estudiosos da identidade pessoal tentam estabelecer é “[...] uma explicação das condições logicamente necessárias e suficientes para uma pessoa identificada em um momento ser a mesma pessoa que uma identificada em outro”<sup>9</sup> (NOONAN, 1989, p. 2, tradução nossa), ou, nas palavras de Derek Parfit, “[...] o que essa identidade necessariamente envolve ou consiste em”<sup>10</sup> (PARFIT, 1984, p. 202, tradução nossa). No âmbito da noção de identidade numérica, saber quais são os critérios e bases legítimas para podermos dizer que uma pessoa, em dois tempos distintos, é numericamente a mesma, apesar das suas mudanças e diferenças qualitativas, é um problema de reidentificação. Dessa forma, filósofos que estudam questões concernentes à noção de identidade numérica visam estabelecer, dentre outras coisas, critérios metafísicos que fundamentem a mesmidade numérica de uma pessoa, critérios esses que nos possibilitariam, justificadamente, reidentificar uma pessoa como numericamente a mesma em diversos momentos.<sup>11</sup>

Entre as inúmeras situações que envolvem a reidentificação, nós podemos imaginar que um tribunal precisa determinar se *M*, identificado ontem, por uma testemunha, é o verdadeiro responsável por um determinado crime ou se o culpado é o seu irmão idêntico *N*. Através desse exercício imaginativo, é possível perceber que, para fins de responsabilidade moral, o nosso interesse parece não estar no fato de saber se *M* ou *N* possuem as mesmas qualidades (identidade qualitativa) que possuíam antes do crime cometido – o fato de *M* possuir o mesmo peso ou a mesma cor de cabelo, por exemplo, parece ser irrelevante para determinarmos se ele é ou não culpado. O que parece estar em jogo, na situação hipotética criada por nós, é saber quem é, numericamente, a mesma pessoa que cometeu o crime. Portanto, percebemos não só a importância que a identidade numérica tem para que possamos atribuir, justificadamente, responsabilidade moral para uma pessoa, como também notamos a relevância de averiguar quais são os critérios que legitimam essa identidade, já que parece ser incoerente punir uma

<sup>9</sup> “[...] an account of the logically necessary and sufficient conditions for a person identified at one time being the same person as a person identified at another” (NOONAN, 1989, p. 2).

<sup>10</sup> “[...] what this identity necessarily involves, or consists in” (PARFIT, 1984, p. 202).

<sup>11</sup> Dois entre alguns critérios metafísicos que visam determinar a identidade numérica de uma pessoa ao longo do tempo são o critério corporal e o critério da memória. Explicando de forma resumida, se o critério corporal for considerado o melhor caminho para determinarmos se uma pessoa no tempo  $t_2$  é numericamente a mesma que uma pessoa no tempo  $t_1$ , a pessoa no tempo  $t_2$  teria que ter, numericamente, o mesmo corpo que a pessoa tinha no tempo  $t_1$ . Em contrapartida, também explicando de maneira sucinta, se o critério da memória for considerado como o mais adequado para estabelecermos se uma pessoa no tempo  $t_2$  é numericamente a mesma que uma pessoa no tempo  $t_1$ , a pessoa no tempo  $t_2$  teria que se lembrar das experiências e pensamentos que a pessoa tinha no tempo  $t_1$ . Para uma discussão mais detalhada acerca de critérios metafísicos que visam determinar a identidade numérica de uma pessoa, ver Shoemaker (2009).

pessoa numericamente diferente daquela que cometeu o crime. Sem a noção de identidade pessoal, o ordenamento jurídico, como é atualmente entendido por nós, teria que ser reformulado, já que ao julgar alguém por determinada ação, esse ordenamento parte do pressuposto que está punindo ou beneficiando, numericamente, a mesma pessoa que praticou o ato. Assim, a noção de identidade numérica parece ser necessária para que possamos responsabilizar moralmente uma pessoa.

Há, porém, uma corrente de filósofos que atribui uma importância menor à noção de identidade numérica e sustenta que uma outra forma de identidade é mais relevante para as nossas preocupações práticas. Segundo esses filósofos, essa forma alternativa de identidade está relacionada ao conjunto de características que nos torna quem realmente somos<sup>12</sup>, e, assim, esses pensadores defendem que, ao abordarmos questões de identidade, o nosso interesse essencial não está ligado ao fato de querermos saber se as pessoas podem ser reidentificadas, em dois momentos distintos, como numericamente iguais nem ligado ao fato de querermos determinar se elas possuem as mesmas qualidades ao longo do tempo. Ao invés disso, é por estarmos “[...] interessados nas memórias, crenças, valores, incorporação, atividades, experiências e relacionamentos que compõem nossas próprias vidas, em vez das outras”<sup>13</sup> (OSHANA, 2010, p. 23, tradução nossa), que consideramos o tópico da identidade como fundamentalmente significativo.

Para os filósofos defensores dessa teoria, a pergunta “o que faz as ações pelas quais uma pessoa é responsável serem verdadeiramente dela?” não é bem respondida com base na reidentificação nem com base na mesmidade de qualidades ao longo de um período, pois a resposta que estamos procurando está no âmbito da *caracterização*. Para pormenorizar melhor o que isso significa e compreender o motivo de certos filósofos sustentarem que analisar os problemas da caracterização parece ser um caminho seguro para entender a relação entre identidade e responsabilidade moral, precisamos compreender, de modo adequado, a questão da caracterização e o que ela visa responder.

É preciso deixar claro que quando investigamos a noção de caracterização, não buscamos determinar se uma pessoa possui, ao longo do tempo, as mesmas características (busca essa que está ligada à noção de identidade qualitativa) nem procuramos, como os

---

<sup>12</sup> No momento, essa passagem é algo obscura, já que ainda não falamos nada sobre como demarcamos essas características e nem comentamos o que diferencia as características que constituem a nossa identidade daquelas que não a constituem. A ideia que tentamos passar é que temos, pelo menos de certa forma, um entendimento de “identidade” em que a identidade pessoal é estabelecida por nossas características e experiências.

<sup>13</sup> “[...] interested in the memories, beliefs, values, embodiment, activities, experiences, and relationships that make up our own lives rather than the others” (OSHANA, 2010, p. 23).

filósofos estudiosos da reidentificação, saber quais critérios justificam a afirmação de que uma pessoa no instante  $t_2$  é numericamente a mesma que no instante  $t_1$ . Ao analisarmos, através da caracterização, o conceito de identidade pessoal, estamos interessados em saber quais características (desejos, motivações, experiências, ações...) devem ser atribuídas a uma certa pessoa: posto de outra forma, os filósofos da caracterização “[...] perguntam o que significa dizer que uma característica particular é de determinada pessoa”<sup>14</sup> (SCHECHTMAN, 1996, p. 73, tradução nossa). Uma das formas de entender a questão da caracterização é através de perguntas como “quem é você?” ou “quem sou eu?”, que podem ser feitas tanto da perspectiva da primeira quanto da terceira pessoa. Podemos pensar em cenários amorosos de decepção, em que uma pessoa descobre que a outra, com quem se casou, é agressiva ou infiel; em situações em que amigos supostamente calmos e equilibrados demonstram ter um caráter surpreendentemente irascível<sup>15</sup>; em crises de identidade, quando temos dúvidas sobre quem nós somos e sobre quais características realmente nos pertencem; e em casos envolvendo “lavagem cerebral” e hipnose, situações em que questionamos quais ações podem ser verdadeiramente atribuídas a alguém. Nesses e em outros casos, acabamos nos perguntando qual é a verdadeira identidade da pessoa envolvida, e a resposta está diretamente conectada ao “[...] conjunto de características que fazem uma pessoa quem ela é”<sup>16</sup> (SCHECHTMAN, 1996, p. 76, tradução nossa).

Por meio do trecho subsequente, conseguimos definir melhor o que está em jogo quando abordamos a noção de caracterização:

“O que torna X idêntico a Y?” Isso é o que é conhecido como a questão da reidentificação: ela pergunta sobre as condições sob as quais algum X, em um ponto no tempo, é adequadamente reidentificado como Y, em algum outro momento. A resposta, então, deve ser dada em termos de identidade numérica, que é sobre a relação que algo tem apenas consigo mesmo. Em contraste, a questão da caracterização é sobre a relação que alguém tem com várias experiências, ações e características psicológicas. Em outras palavras, a questão da caracterização pergunta sobre o que faz alguma característica psicológica, digamos – um desejo, preocupação, compromisso, crença, projeto, objetivo e assim por diante – minha, uma característica do “verdadeiro eu”. Então, em vez de perguntar sobre as condições sob as quais um indivíduo, em algum outro momento, é um e o mesmo indivíduo que eu, ela pergunta sobre as condições sob as quais várias características psicológicas, experiências e

<sup>14</sup> “[...] ask what is means to say that a particular characteristic is that of a given person” (SCHECHTMAN, 1996, p. 73).

<sup>15</sup> Citamos o exemplo do filme “Remember”, de 2015, traduzido no Brasil como “Memórias Secretas”, em que o idoso e doente personagem interpretado por Christopher Plummer, ao entrar na aventura de vingar o assassinato da sua família, cometido em tempos de guerra por um nazista, descobre quem ele verdadeiramente é.

<sup>16</sup> “[...] set of characteristics that make a person who she is” (SCHECHTMAN, 1996, p. 76).

ações são propriamente atribuíveis ao “verdadeiro eu”<sup>17</sup> (SHOEMAKER, 2009, p. 88, tradução nossa).

Com o objetivo de ilustrar como determinadas questões sobre identidade pessoal são melhor compreendidas pelo viés da caracterização, mencionamos o famoso caso envolvendo o sequestro de Patty Hearst. Depois de ter sido feita refém por um certo tempo, Patty adotou o nome de Tania e passou a defender a causa do grupo que a sequestrou, chegando a assaltar um banco com esse mesmo grupo de sequestradores. Ao ser levada a julgamento, os advogados de Patty alegaram que ela sofreu abusos físicos e “lavagem cerebral”, não podendo ser, conseqüentemente, moralmente responsável pelo crime que cometeu. No caso descrito, parece que o importante, fundamentalmente, não é saber se Patty, depois de ter assaltado o banco, é numericamente idêntica a Patty antes de ter sido sequestrada – assunto pertinente aos estudiosos da noção de reidentificação. Também parece que não nos importa, essencialmente, saber se Patty possui, após o assalto, as mesmas qualidades que possuía antes do primeiro contato com os sequestradores – questão relacionada aos estudiosos da concepção de identidade qualitativa. O que importa, de fato, é saber se a ação praticada (assaltar o banco) é verdadeiramente dela – objeto de estudo da caracterização.

Assim, o foco da questão da caracterização não é saber a relação de identidade que uma pessoa possui com si mesma e com nada além de si mesma, mas, sim, investigar qual é a relação entre as pessoas e as características que são genuinamente delas e, por conseguinte, saber “[...] quais características constituem a identidade de uma pessoa”<sup>18</sup> (SCHECHTMAN, 1996, p. 74, tradução nossa).<sup>19</sup>

Quando uma pessoa passa por uma enorme transformação causada por um acidente vascular cerebral (AVC), ou certo tipo de experiência traumática, ela pode pensar que “a pessoa que ela era não existe mais”. O próprio leitor deste texto pode ter passado por acontecimentos e vivenciado situações que o fizeram dizer frases como “eu não sou mais a mesma pessoa” ou

---

<sup>17</sup> “‘What makes X identical to Y?’ This is what’s known as the reidentification question: it asks about the conditions under which some X at one point in time is properly reidentified as Y at some other time. The answer, then, must be given in terms of numerical identity, which is about the relation something has only to itself. By contrast, the characterization question is about the relation one has to various experiences, actions, and psychological characteristics. In other words, the characterization question asks about what makes some psychological characteristic, say—a desire, care, commitment, belief, project, goal, and so forth—mine, a feature of the real me. So instead of asking about the conditions under which an individual at some other time is one and the same individual as me, it asks about the conditions under which various psychological characteristics, experiences, and actions are properly attributable to the real me” (SHOEMAKER, 2009, p. 88).

<sup>18</sup> “[...] which characteristics constitute a person’s identity” (SCHECHTMAN, 1996, p. 74).

<sup>19</sup> Como veremos no decorrer da nossa pesquisa, Harry Frankfurt é um dos filósofos que tentam fornecer explicações a respeito das condições e elementos que fazem com que uma característica possa ser, verdadeiramente, atribuída a alguém.

“eu sou uma nova pessoa”. Essas frases demonstram que alguma noção considerada por você sobre si mesmo foi alterada de uma determinada maneira que lhe tornaram uma pessoa irreconhecível para si ou para terceiros. Nós poderíamos interpretar isso como sendo uma preocupação que envolve somente a nossa identidade numérica ou a nossa identidade qualitativa; no entanto, quando consideramos a responsabilidade moral, podemos ser mais responsáveis ou menos responsáveis por nossas ações, caso elas, no sentido proposto pela caracterização, pertençam mais ou pertençam menos à nossa identidade. Sob ameaça de morte, podemos cometer um crime, mas é provável que sejamos menos responsáveis do que um assassino que não sofre nenhum tipo de coerção<sup>20</sup>, assim como uma pessoa hipnotizada, via de regra, é considerada menos responsável por suas ações.

Portanto, com o que foi exposto até aqui, ao entendermos que é a questão da caracterização – e não as noções de reidentificação ou de identidade qualitativa – que procura estabelecer qual é a conexão entre as pessoas e as características, experiências e ações que são, de fato, delas, parece ser possível encontrar a resposta do que exatamente faz com que algumas ações, por quais podemos ser moralmente responsáveis, sejam verdadeiramente nossas, sem que, necessariamente, precisemos obter critérios para uma identidade numérica ou para uma identidade qualitativa.

## 1.2 O problema sobre o conceito de pessoa

Vimos que questões acerca da identidade e da responsabilidade moral estão intimamente relacionadas; contudo, um dos grandes problemas relativos à identidade pessoal é saber que a sua “resolução” parece depender do conceito de pessoa, já que é incoerente tentar entender quais características são, verdadeiramente, de determinadas pessoas, caso não expliquemos, primeiramente, quais são os atributos que fazem com que elas sejam pessoas. Certamente, com a intenção de estabelecer o que uma pessoa é, muitas respostas podem ser oferecidas, mas sempre trazem alguma dificuldade consigo.

Marya Schechtman discorre sobre essa complexidade:

---

<sup>20</sup> É extremamente questionável o que pode ou não pode ser considerado como coerção, e vários filósofos usam esse e outros argumentos para tentar acabar com a responsabilidade moral. Bruce Waller, por exemplo, diz que o objetivo do seu livro é “[...] a abolição do sistema de responsabilidade moral, total e completa: nunca devemos responsabilizar alguém moralmente” (Waller, 2011, p. 2, tradução nossa). “[...] the abolition of the moral responsibility system, root and branch: we should never hold anyone morally responsible” (WALLER, 2011, p. 2).

Na vida cotidiana, usamos a palavra “pessoa” de muitas maneiras diferentes. Às vezes significa “animal humano”, às vezes “agente moral”, às vezes “sujeito autoconsciente, racional,” às vezes “possuidor de direitos particulares”, às vezes “estar com uma personalidade ou caráter definidos”, e há muitos outros sentidos também. Cada uma dessas concepções de pessoa tem seu próprio critério correspondente de identidade pessoal, e não há razão para supor que podemos encontrar alguma relação única que fundamente nossos julgamentos sobre a identidade de uma “pessoa” em cada contexto<sup>21</sup> (SCHECHTMAN, 2014, p. 2, tradução nossa).

Será que uma pessoa é apenas um cérebro funcional? Estaria a ideia de animalismo, desenvolvida por Eric Olson, correta e, como “[...] todas as pessoas humanas são animais [...]”<sup>22</sup> (OLSON, 2003, p. 320, tradução nossa)<sup>23</sup>, nossas condições de identidade são oriundas de sermos animais? Devemos levar em conta a afirmação de John Locke, quando ele diz que uma pessoa “[...] é um ser inteligente pensante, que tem razão e reflexão, e pode considerar ele mesmo como ele mesmo, a mesma coisa pensante, em diferentes tempos e lugares [...]”<sup>24</sup> (LOCKE, 1975, p. 39, tradução nossa) Ou será que, como afirma Lynne Baker, o que define uma pessoa é a perspectiva em primeira pessoa, isto é, uma capacidade de conceber a si mesmo como si mesmo? (cf. BAKER, 2005, p. 28)

Assim sendo, quando queremos definir o que uma pessoa é, podemos considerar um grande número de possibilidades. Entretanto, entre os inúmeros pensamentos que permeiam a história da Filosofia e visam estabelecer o que o termo “pessoa” abrange, escolhemos explorar as ideias que Harry Frankfurt desenvolveu sobre o conceito de pessoa e sobre a relação entre identidade e responsabilidade, já que “entre os relatos de pessoalidade que falam sobre a questão da caracterização, talvez o mais influente tenha sido o desenvolvido por Harry Frankfurt”<sup>25</sup> (OSHANA, 2010, p. 39, tradução nossa). Como perceberemos no decorrer da nossa exposição, grande parte da obra de Frankfurt possui o objetivo de determinar o que faz com que certas ações possam ser, justificadamente, atribuídas a uma pessoa. Além disso, elaborando artigos cujos conteúdos falam sobre a concepção de autonomia, tratam do conceito de pessoa, discorrem sobre o conceito de identidade pessoal e discutem várias particularidades

---

<sup>21</sup> “In everyday life we use the word ‘person’ in many different ways. Sometimes it means ‘human animal,’ sometimes ‘moral agent,’ sometimes ‘rational, self-conscious subject,’ sometimes ‘possessor of particular rights,’ sometimes ‘being with a defined personality or character,’ and there are many other senses as well. Each of these conceptions of person has its own corresponding criterion of personal identity, and there is no reason to assume that we can find some single relation which underlies our judgments about the identity of a ‘person’ in every context” (SCHECHTMAN, 2014, p. 2).

<sup>22</sup> “[...] all human people are animals [...]” (OLSON, 2003, p. 320).

<sup>23</sup> Segundo Olson (2003), o argumento de sermos animais não implica que ser uma pessoa não é nada além do que ser um animal.

<sup>24</sup> “[...] is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places [...]” (LOCKE, 1975, p. 39).

<sup>25</sup> “Among accounts of selfhood that speak to the characterization question, perhaps the most influential has been the account developed by Harry Frankfurt” (OSHANA, 2010, p. 39).

envolvidas na noção de responsabilidade moral, Frankfurt é um filósofo que pode nos auxiliar a compreender melhor a relação entre a identidade pessoal e a responsabilidade moral.

### 1.3 Harry Frankfurt, Strawson e a busca para entender o que uma pessoa é

Em nosso esquema conceitual, animais não racionais não são considerados moralmente responsáveis por suas ações. Essa peculiaridade, a responsabilização moral, é atribuída somente para animais humanos, pois acredita-se que exista algo de singular que os difere de outras entidades. O conceito de pessoa é um dos pilares que sustentam as nossas preocupações quando nos inquietamos com fatos sobre nós mesmos e sobre a humanidade (saber se vamos sobreviver no futuro, por exemplo), e notamos que ele serve de base para o uso de palavras como “culpa”, “recompensa”, “punição”, “castigo” etc. Portanto, o estudo desse conceito é importante, pois além de ser o sustentáculo de muitas preocupações práticas que temos, ele parece conter propriedades fundamentais para o entendimento da moralidade e estar intrinsecamente ligado à questão da responsabilidade moral.

Harry Gordon Frankfurt (1929-) é um filósofo americano que ficou conhecido, entre outras coisas, por seu trabalho sobre Descartes, por seu estudo do princípio de possibilidades alternativas e pela sua contribuição em explicar como a responsabilidade e o “verdadeiro eu” estão relacionados, relação essa que, como já sabemos, é o objeto de interesse da nossa pesquisa. Acerca da incógnita do que realmente nós somos, ele afirma que “pode ter sido esperado que nenhum problema seria de preocupação mais central e persistente para os filósofos do que entender o que nós mesmos somos essencialmente”<sup>26</sup> (FRANKFURT, 1998b, p. 11, tradução nossa).

Ao longo de sua extensa produção filosófica, um dos propósitos de Frankfurt é investigar qual é a característica ou critério para que possamos dizer que algo é uma pessoa. Mas ao realizar tal investigação, onde seria o início de nosso percurso? Qual seria o tipo de particularidade que um indivíduo precisaria possuir para poder ser considerado uma pessoa? Sobre esse ponto, Frankfurt afirma:

O nosso conceito de nós mesmos como pessoas não deve ser entendido, portanto, como um conceito de atributos que são necessariamente específicos de uma espécie. É conceitualmente possível que os membros de uma espécie nova ou mesmo de uma espécie familiar não humana devam ser pessoas; e também é conceitualmente possível que alguns membros da espécie humana não sejam pessoas. Nós de fato assumimos, por outro lado, que nenhum membro de outra espécie é uma pessoa. De acordo com

<sup>26</sup> “It might have been expected that no problem would be of more central and persistent concern to philosophers than that of understanding what we ourselves essentially are” (FRANKFURT, 1998b, p. 11).

isso, há uma suposição de que o que é essencial às pessoas é um conjunto de características que em geral supomos – quer correta ou incorretamente, serem únicas aos humanos<sup>27</sup> (FRANKFURT, 1998b, p. 12, tradução nossa).

Desse modo, Frankfurt faz a sugestão de que os atributos que fazem com que os seres humanos ganhem um status especial – o de pessoas – não demandam, necessariamente, que apenas um membro da espécie humana seja capaz de possuí-los. Todavia, ele também faz referência à existência da ideia de que somente os seres humanos possuem, de fato, esses atributos e características. Veremos, no decorrer do nosso trabalho, o que Frankfurt, realmente, acredita ser essencial para podermos considerar alguém como sendo uma pessoa.

Um dos artigos mais relevantes de Frankfurt a esse respeito é “Freedom of the Will and the Concept of a Person”. Nesse artigo, ele argumenta que “[...] uma diferença essencial entre as pessoas e as outras criaturas pode ser encontrada na estrutura da vontade da pessoa”<sup>28</sup> (FRANKFURT, 1998b, p. 12, tradução nossa), mas antes de pormenorizar o que Frankfurt quer dizer com essa afirmação, faremos uma breve exposição do que Peter Strawson entende sobre a noção de pessoa, algo que nos ajudará compreender melhor o estudo elaborado por Frankfurt.

Em *Individuals*, Strawson defende a ideia de que uma pessoa é uma entidade à qual são atribuídos tanto predicados mentais (estados de consciência) quanto predicados físicos (estados do corpo). Contudo, segundo ele, a concepção de corpo e a de consciência somente pode ser pensada a partir do próprio conceito de pessoa. Para Strawson, “[...] o conceito de uma pessoa é o conceito de um tipo de entidade, de tal forma que ambos os predicados atribuindo estados de consciência e predicados atribuindo características corpóreas, uma situação física etc, são igualmente aplicáveis a um único indivíduo desse tipo único”<sup>29</sup> (STRAWSON, 1959, p. 101-102, tradução nossa). Quando fazemos referência a uma pessoa, dizendo, por exemplo, que alguém sente dor ou sofre alguma estimulação nervosa, nós não estamos nos referindo apenas ao seu corpo físico nem somente à sua consciência: estamos fazendo referência a uma entidade a qual atributos psicológicos e corpóreos podem, necessariamente, ser predicados.

---

<sup>27</sup> “Our concept of ourselves as persons is not to be understood, therefore, as a concept of attributes that are necessarily species-specific. It is conceptually possible that members of novel or even of familiar non-human species should be persons; and it is also conceptually possible that some members of the human species are not persons. We do in fact assume, on the other hand, that no member of another species is a person. Accordingly, there is a presumption that what is essential to persons is a set of characteristics that we generally suppose – whether rightly or wrongly – to be uniquely human” (FRANKFURT, 1998b, p. 12).

<sup>28</sup> “[...] one essential difference between persons and other creatures is to be found in the structure of a person's will” (FRANKFURT, 1998b, p. 12).

<sup>29</sup> “[...] the concept of a person is the concept of a type of entity such that both predicates ascribing states of consciousness and predicates ascribing corporeal characteristics, a physical situation &c. are equally applicable to a single individual of that single type” (STRAWSON, 1959, p. 101-102).

Strawson esclarece que, quando mencionamos fenômenos físicos e psíquicos, o que está sendo pressuposto é a existência de pessoas, as quais esses fenômenos se aplicam. Ele nos diz que “somos tentados a pensar em uma pessoa como uma espécie de composto de dois tipos de sujeitos: um sujeito de experiências (uma consciência pura, um ego), de um lado, e um sujeito de atributos corporais, do outro”<sup>30</sup> (STRAWSON, 1959, p. 102, tradução nossa). Porém a distinção entre estes dois tipos de sujeitos deve ser entendida como uma diferenciação entre dois modos de tratamento de uma mesma entidade. Strawson argumenta que os filósofos, de um modo geral, cometem erros ao explicarem as noções de “pessoa”, “corpo” e “mente” e considera incoerente a existência de duas entidades diferentes (a mente e o corpo) para explicar, como um conceito primário, o conceito de pessoa. Aqui a questão envolvendo a distinção ontológica entre mente e corpo não faz sentido e a dissolução da explicação cartesiana acerca do problema “mente-corpo” seria algo essencial para que seres humanos possam ser identificados no espaço-tempo.<sup>31</sup>

Não há, no esquema conceitual de Strawson, o pensamento de um eu puro e individual, isto é, ele não existe como um conceito primário por meio do qual poderíamos explicar o conceito de pessoa, como podemos compreender:

Assim, o conceito da consciência individual pura – o ego puro – é um conceito que não pode existir; ou, pelo menos, não pode existir como um conceito primário em termos do qual o conceito de uma pessoa pode ser explicado ou analisado. Ele pode existir apenas, se existir, como um secundário, não primitivo conceito, que deve ser explicado, analisado, em termos do conceito de pessoa<sup>32</sup> (STRAWSON, 1959, p. 102-103, tradução nossa).

Sendo assim, o conceito de pessoa antecede essencialmente a ideia de uma consciência individual e se põe como um conceito primitivo, intrínseco e básico ao nosso sistema conceitual, através do qual estamos aptos a pensar em fenômenos psicológicos e físicos. Além disso, Strawson vai afirmar que não existiria a problemática de atribuir os próprios estados de

---

<sup>30</sup> “We are tempted to think of a person as a sort of compound of two kinds of subjects: a subject of experiences (a pure consciousness, an ego) on the one hand, and a subject of corporeal attributes on the other” (STRAWSON, 1959, p. 102).

<sup>31</sup> A separação entre corpo (*res extensa*) e alma (*res cogitans*) gera o difícil problema “mente-corpo”, um quebra-cabeça bastante estudado ao longo da história filosófica. Sem adentrar muito na questão em si, podemos adiantar que a relação entre corpo e mente é, provavelmente, o problema basilar da filosofia da mente, e a causalção mental é a problemática principal enfrentada pelas concepções dualistas acerca do problema mente-corpo. Por serem duas entidades totalmente diferentes (mente e corpo), é necessário entender a relação entre elas, saber como uma substância imaterial e não espacial pode causar algum acontecimento no mundo físico e espacial, etc.

<sup>32</sup> “So the concept of the pure individual consciousness – the pure ego – is a concept that cannot exist; or, at least, cannot exist as a primary concept in terms of which the concept of a person can be explained or analysed. It can exist only, if at all, as a secondary, non-primitive concept, which itself is to be explained, analysed, in terms of the concept of a person” (STRAWSON, 1959, p. 102-103).

consciência a qualquer coisa, a menos que “[...] alguém também atribuísse, ou estivesse pronto e fosse capaz de atribuir, estados de consciência, ou experiências, para outras entidades individuais do mesmo tipo lógico daquela coisa à qual alguém atribui os seus próprios estados de consciência”<sup>33</sup> (STRAWSON, 1959, p. 104, tradução nossa).

Na visão de Strawson, portanto, o conceito de pessoa refere-se a uma entidade à qual atribuímos, simultaneamente, estados de consciência e características corpóreas (predicados mentais e físicos). Acerca dessa concepção, Frankfurt diz que a preocupação de Strawson é tentar entender a relação entre mente e corpo, em vez de tentar compreender o que é ser uma criatura que, além de ter uma mente e um corpo, também é uma pessoa. Em vista disso, Frankfurt sustenta que, apesar da definição de Strawson estar correta, ela é insuficiente para explicar o que é uma pessoa, já que não é somente a seres humanos que nós atribuímos tais predicados (mentais e físicos).<sup>34</sup>

Se, como vimos, existe uma hipótese de que o que é essencial às pessoas é um conjunto de características que achamos ser exclusiva dos seres humanos, e se também é possível atribuir mente e corpo a seres não humanos, como vamos, partindo da ideia de Strawson, definir o que é uma pessoa? Nesse processo de tentar entender o conceito de pessoa, Frankfurt nota o problema da teoria de Strawson e propõe uma nova concepção que diferenciaria as pessoas de outras criaturas, como exploraremos daqui em diante.

#### 1.4 A estrutura da vontade

A concepção de Frankfurt acerca da noção de pessoa é diferente da concepção proposta por Strawson. Para este, como vimos, o que distingue as pessoas das não-pessoas está relacionado a predicados mentais e físicos. Para Frankfurt, diferentemente, o que distingue as pessoas das não-pessoas é a estrutura da vontade.

Segundo Frankfurt, os seres humanos dividem com os animais a característica de possuírem determinados desejos que os motivam a agir e esses desejos podem assumir diversas particularidades e ter sua origem em inúmeras fontes diferentes. Podemos ter desejos provenientes de uma sensação de frio, de um sentimento de alegria ou de uma sensação de

---

<sup>33</sup> “[...] one also ascribed, or were ready and able to ascribe, states of consciousness, or experiences, to other individual entities of the same logical type as that thing to which one ascribes one's own states of consciousness” (STRAWSON, 1959, p. 104).

<sup>34</sup> Frankfurt considera que a discussão que visa compreender o que uma pessoa é não se esgota na questão “mente e corpo”. No entanto, apesar de julgarmos não estar totalmente claro, nos textos de Frankfurt, o que o filósofo quer dizer por “mente”, acreditamos que ele queira fazer menção a um conceito de mente que não se identifica com a pura e exclusiva racionalidade.

incômodo, por exemplo, e eles podem ser ruins, de igual intensidade e resultantes de alguma forma de reflexão; ou seja, podemos ter uma imensa quantidade de diferentes tipos de desejos cuja fonte reside nas variadas causas. Todavia, parece ser uma característica específica dos humanos poder formar “desejos de segunda ordem”; como Frankfurt assinala:

Os seres humanos não estão sozinhos em ter desejos e motivos ou em fazer escolhas. Eles compartilham essas coisas com os membros de algumas outras espécies, alguns dos quais até parecem engajar-se em deliberações e tomar decisões baseadas em pensamento anterior. Parece ser uma característica peculiar dos humanos, no entanto, que eles sejam capazes de formar o que chamarei de “desejos de segunda ordem” ou “desejos da segunda ordem”<sup>35</sup> (FRANKFURT, 1998b, p. 12, tradução nossa).

Ainda segundo Frankfurt, apesar dos seres humanos não serem os únicos que possuem desejos e não serem também os únicos capazes de tomar decisões e escolherem fazer uma coisa e não outra, eles parecem ser os únicos seres que têm a capacidade de ponderar, analisar suas próprias predileções e conceber desejos de segunda ordem, isto é, para Frankfurt, os seres humanos parecem ser os únicos seres que possuem a capacidade reflexiva de querer que os seus desejos sejam diferentes ou iguais ao que são.

Nas palavras de Frankfurt:

Além de desejarem, escolherem e serem movidos a fazer isto ou aquilo, os homens também podem querer ter (ou não ter) certos desejos e motivos. Eles são capazes de querer ser diferentes, em suas preferências e propósitos, daquilo que são. Muitos animais parecem ter a capacidade para o que chamarei de “desejos de primeira ordem” ou “desejos da primeira ordem”, que são, simplesmente, desejos de fazer ou não fazer uma coisa ou outra. Nenhum animal diferente do homem, no entanto, parece ter a capacidade para a autoavaliação reflexiva que se manifesta na formação de desejos de segunda ordem<sup>36</sup> (FRANKFURT, 1998b, p. 12, tradução nossa).

Mas, se, de fato, existe algo de peculiar na estrutura da vontade de uma pessoa, que estrutura seria essa? O que seriam, exatamente, desejos de primeira e de segunda ordem?

Quando o sujeito quer fazer ou não quer fazer algo, dizemos que ele tem um desejo de primeira ordem. Eu posso ter o desejo de ler um livro, de escutar música e de praticar esportes; e posso não ter o desejo de comer certo tipo de comida nem querer beber algum tipo de cerveja. Esses seriam desejos de primeira ordem. Entretanto, não é muito claro o que está sendo dito

---

<sup>35</sup> “Human beings are not alone in having desires and motives, or in making choices. They share these things with the members of certain other species, some of whom even appear to engage in deliberation and to make decisions based upon prior thought. It seems to be peculiarly characteristic of humans, however, that they are able to form what I shall call ‘second-order desires’ or ‘desires of the second order’” (FRANKFURT, 1998b, p. 12).

<sup>36</sup> “Besides wanting and choosing and being moved to do this or that, men may also want to have (or not to have) certain desires and motives. They are capable of wanting to be different, in their preferences and purposes, from what they are. Many animals appear to have the capacity for what I shall call ‘first-order desires’ or ‘desires of the first order’, which are simply desires to do or not to do one thing or another. No animal other than man, however, appears to have the capacity for reflective self-evaluation that is manifested in the formation of second-order desires” (FRANKFURT, 1998b, p. 12).

quando falamos que queremos fazer algo, pois não sabemos, por exemplo, qual é a força do desejo que está movendo o agente a realizar a ação. Não sabemos se esse desejo tem uma função decisiva para que realizemos alguma coisa; não sabemos se o sujeito quer fazer algo quando, na realidade, o que o move à ação é um desejo de fazer outra coisa. A título de exemplo, se uma pessoa tem o desejo de conseguir a aprovação nos exames do vestibular e, dessa forma, estudar medicina na UERJ, não sabemos se é o desejo de ser médico que a motiva a concluir o curso ou se o que a motiva é o retorno financeiro obtido na profissão. O seu desejo de cursar Medicina, por exemplo, pode ser muito menos intenso do que o seu desejo de cursar Música em uma instituição de ensino superior, mas devido ao fato dos seus pais precisarem de ajuda financeira, ela pode optar pelo seu desejo mais fraco – o que ela deseja, de fato, é estudar música, mas como precisa da estabilidade financeira que a medicina, e não a música, pode lhe prover, ela escolhe fazer uma coisa diferente daquela que envolve o seu desejo mais forte.

Dessa forma, pode ser verdadeiro que em um sentido determinado alguém queira fazer algo quando prefere fazer alguma outra coisa, e pode ser verdadeiro também que alguém queira fazer algo apesar do fato de que, quando ele age, não seja o desejo de fazer esse algo que o motive a fazer o que ele, de fato, faz. Em contrapartida, pode ser também o caso que alguém queira fazer algo e que esse algo seja um desejo que, de fato, o motiva a agir, ou seja, esse desejo motiva o sujeito ou o move a fazer o que ele está efetivamente fazendo. Frankfurt vai salientar que somente quando a afirmação é utilizada nessa última maneira, dado um uso especial de “vontade” que ele propõe adotar, é que ela identifica a vontade do agente. Quando identifica-se a vontade de um agente, identificam-se quais desejos o motivam ou o motivariam em sua ação. Como Frankfurt explica:

Identificar a vontade de um agente é ou identificar o desejo (ou desejos) pelos quais ele está motivado em alguma ação que realiza ou identificar o desejo (ou desejos) pelos quais ele estaria motivado quando ou se agir. A vontade de um agente, então, é idêntica a um ou mais dos seus desejos de primeira ordem. Mas a noção de vontade, tal como a estou utilizando, não é coextensiva à noção de desejos de primeira ordem. Não é a noção de algo que meramente inclina um agente, em algum grau, a agir de uma determinada maneira. Em vez disso, é a noção de um desejo efetivo – um desejo que move (ou que moverá ou que moveria) uma pessoa por todo o caminho até a ação<sup>37</sup> (FRANKFURT, 1998b, p. 14, tradução nossa).

---

<sup>37</sup> “To identify an agent's will is either to identify the desire (or desires) by which he is motivated in some action he performs or to identify the desire (or desires) by which he will or would be motivated when or if he acts. An agent's will, then, is identical with one or more of his first-order desires. But the notion of the will, as I am employing it, is not coextensive with the notion of first-order desires. It is not the notion of something that merely inclines an agent in some degree to act in a certain way. Rather, it is the notion of an effective desire – one that moves (or will or would move) a person all the way to action” (FRANKFURT, 1998b, p. 14).

Portanto, a noção da vontade não é necessariamente coextensiva à noção do que um agente quer fazer, visto que podemos ter a intenção inicial de fazer algo, e, no entanto, acabarmos fazendo alguma outra coisa devido ao fato de nosso desejo inicial demonstrar-se mais fraco ou menos conveniente do que nossos outros desejos conflitantes. Não é difícil imaginar casos em que não agimos conforme um dos nossos desejos, porque ele é “superado” por um outro desejo mais forte, ou pensar em situações nas quais deixamos de satisfazer o nosso desejo por sua realização ser menos conveniente, para nós, do que realizarmos algum outro desejo.<sup>38</sup> Assim, de acordo com Frankfurt, ter desejos não é algo suficiente para que identifiquemos a nossa vontade – só conseguimos identificar a nossa vontade se temos desejos efetivos, isto é, se eles nos movem, moverão ou moveriam por todo o caminho até a ação.

Para entendermos o que Frankfurt quer dizer ao falar em desejos de segunda ordem, temos que considerar afirmações do tipo “*A quer querer X*”<sup>39</sup>, ou seja, enunciados em que “querer X” está se referindo a um desejo de primeira ordem. Frankfurt afirma que existem dois tipos de situações nas quais a declaração “*A quer querer X*” pode ser verdadeira. Situação 1: o agente quer ter um desejo de X, apesar de ter um desejo unívoco de não fazer X, isto é, A pode querer ter determinado desejo, mas univocamente quer que esse desejo permaneça insatisfeito.

Para ilustrar essa situação, Frankfurt oferece o exemplo de um médico que acredita que ajudaria e compreenderia mais satisfatoriamente os seus pacientes viciados em narcóticos, caso entendesse melhor o que significa desejar a droga que é objeto do vício dos seus pacientes. Nesse exemplo, se o médico quer um desejo genuíno de querer ter o desejo pela droga, ele não quer simplesmente ter a sensação que os seus pacientes têm quando estão tomados pelos seus desejos pela droga. O que o médico quer, na verdade, é estar inclinado ou ser movido a tomar a droga em questão. No entanto, ainda que possamos perceber que o médico possui um desejo de segunda ordem, pois ele “quer querer tomar a droga”, não necessariamente se segue que ele realmente quer tomar a droga, ou seja, o médico pode querer ser movido por um desejo de tomar a droga e, ao mesmo tempo, não querer que esse desejo seja efetivo. Em outras palavras, o desejo de segunda ordem do médico de ser movido a tomar a droga não resulta no fato de que ele possui um desejo de primeira ordem de tomá-la.

Segundo Frankfurt, o médico pode não querer que o desejo de tomar a droga o mova efetivamente à ação; ele não precisa ter o interesse em saber como é, de fato, tomar a droga, “e, na medida em que ele agora quer somente querer tomar a droga, e não tomá-la, não há nada no

---

<sup>38</sup> A partir da página 44, esclarecemos melhor a argumentação de Frankfurt sobre algumas particularidades presentes nos conflitos entre nossos desejos.

<sup>39</sup> No texto de Frankfurt, “A” seria o agente e “X” seria uma ação ou uma inação.

que ele agora quer que seja satisfeito pela própria droga”<sup>40</sup> (FRANKFURT, 1998b, p. 15, tradução nossa). Nesses termos, o médico pode querer experienciar o desejo de tomar a droga e ter outro desejo de não querer tomá-la; isto posto, “o seu desejo de ter certo desejo que ele não tem pode não ser um desejo que a sua vontade seja de alguma maneira diferente do que ela é”<sup>41</sup> (FRANKFURT, 1998b, p. 15, tradução nossa). Ao longo da vida, podemos querer ter desejos somente para saber qual é a sensação e a experiência de tê-los, mas isso não significa que eles façam parte da nossa vontade. Tomar a droga pode não ser um desejo que faça parte da vontade do médico, e a vontade de alguém que quer querer X, mas não quer que o desejo de realizar X seja efetivo, não pode ser identificada.

Situação 2: O agente quer querer X; e quando o enunciado é utilizado para relatar esse tipo de situação, então ele refere-se ao que o agente quer sua vontade seja.

Nesse segundo caso, afirmar que A quer querer X significa afirmar que o agente em questão quer que o desejo de realizar a ação seja o desejo que efetivamente o motiva agir. Não se trata, apenas, do agente querer que o desejo de X esteja entre os desejos que o motivam a agir. O que está em jogo, aqui, é o agente querer que o desejo de X seja efetivo; em outros termos, o agente quer que o desejo que ele tem de X dê a motivação para a sua própria conduta.

Portanto, nessa segunda situação, não somente o agente quer querer X (“querer X” está, novamente, se referindo a um desejo de primeira ordem), mas o agente também quer que o desejo de primeira ordem o mova efetivamente à ação, ou seja, o agente quer que o desejo de primeira ordem forneça o motivo para o que ele faz, e quando isso acontece, ele tem um desejo de segunda ordem que é satisfeito. Podemos perceber que, no segundo caso apresentado, contrariamente ao exemplo do médico, o desejo de querer X constitui a vontade de A.<sup>42</sup> Suponhamos que você tenha o desejo de correr uma maratona. Como nós já explicamos, isso seria um desejo de primeira ordem. Contudo, por você ser uma entidade que tem uma estrutura da vontade, e por essa estrutura compreender desejos de segunda ordem, você é capaz de ponderar e decidir se quer que o seu desejo de correr uma maratona seja efetivo, isto é, que seja a sua vontade. Suponhamos agora que você queira se exercitar para poder correr uma maratona. Se essa suposição é verdadeira, também é necessariamente

<sup>40</sup> “And insofar as he now wants only to want to take it, and not to take it, there is nothing in what he now wants that would be satisfied by the drug itself” (FRANKFURT, 1998b, p. 15).

<sup>41</sup> “[...] his desire to have a certain desire that he does not have may not be a desire that his will should be at all different than it is” (FRANKFURT, 1998b, p. 15).

<sup>42</sup> Para Frankfurt, o agente querer X é condição necessária para que ele possa querer que o desejo de X seja a sua vontade, pois seria incoerente dizer que o agente quer que um desejo de primeira ordem o mova à ação e, simultaneamente, dizer que o agente não quer esse desejo de primeira ordem (cf. FRANKFURT, 1998b, p. 15).

verdade que você quer correr uma maratona. No entanto, apesar do desejo de correr uma maratona estar entre os seus desejos de primeira ordem, satisfazer o seu desejo de segunda ordem de correr uma maratona não é algo que depende, simplesmente, do seu desejo de primeira ordem de correr uma maratona estar entre os seus desejos. Satisfazer o seu desejo de segunda ordem depende do seu desejo de primeira ordem ser efetivo, isto é, depende de ele ser a sua vontade.

No entendimento de Frankfurt, se é o seu desejo de correr uma maratona que lhe move a fazer o que efetivamente faz, então o que você quer, ao realizar esta ação, é, de fato (no sentido relevante), o que você quer querer. Mas se é algum outro desejo que realmente lhe move quando você age efetivamente, então o que você quer, neste momento, não é (no sentido relevante) o que você quer querer. Isso será o caso, apesar do desejo de correr uma maratona continuar a estar entre os seus desejos. Portanto, pode ser que você queira, realmente, correr uma maratona, mas que sua motivação para querer isso seja a de ter uma desculpa para adiar a data do seu próprio casamento. Você ainda poderia ter um desejo mais fraco de correr a maratona, mas esse não seria o seu desejo efetivo, a sua vontade.

Fazendo uma breve recapitulação do que vimos até aqui, tendo em vista o modelo hierárquico proposto por Frankfurt, estamos aptos a dizer que: os desejos de primeira ordem possuem a estrutura “A quer (ou não quer) realizar tal e tal ação”; alguns desejos de primeira ordem constituem a vontade do agente – os chamados desejos efetivos; alguém possui um desejo de segunda ordem, quando “[...] quer simplesmente ter certo desejo, ou quando quer que certo desejo seja a sua vontade”<sup>43</sup> (FRANKFURT, 1998b, p. 16, tradução nossa).

A esse último caso, quando alguém quer que determinado desejo seja efetivo, isto é, seja sua vontade, Frankfurt nomeia os desejos de segunda ordem como sendo volições de segunda ordem. Nas palavras de Baker e Bonjour (2010, p. 342), “uma ‘volição de segunda ordem’ é um desejo de ter um desejo de primeira ordem efetivo de algum tipo específico”. Por exemplo, após longa ponderação, um cidadão que tem o hábito de jogar lixo na rua deseja não perpetuar esse seu ato. Ele quer mudar a sua natureza e passar a ser um cidadão melhor. Quando ele começa a querer parar de jogar lixo na rua e realmente para de jogá-lo na rua, a sua volição de segunda ordem será satisfeita.

Neste ponto é possível levantar a seguinte pergunta: o que existe de tão extraordinário nas volições de segunda ordem para que Frankfurt tenha criado uma designação específica somente para elas? Examinar esta questão é fundamental para atingirmos o nosso objetivo

---

<sup>43</sup> “[...] wants simply to have a certain desire or when he wants a certain desire to be his will” (FRANKFURT, 1998b, p. 16).

inicial de analisar o que Frankfurt compreende pelo conceito de pessoa. Este afirma que “é o ter volições de segunda ordem, e não o ter desejos de segunda ordem em geral, que considero essencial para ser uma pessoa”<sup>44</sup> (FRANKFURT, 1998b, p. 16, tradução nossa).

Dessa forma, para Frankfurt, só podemos considerar que um indivíduo particular é uma pessoa quando esse indivíduo possui volições de segunda ordem. Essas volições são manifestações da nossa capacidade de autoavaliação reflexiva, capacidade essa que funciona como a nossa faculdade racional através da qual nós somos capazes de nos tornar criticamente consciente de nossas próprias vontades e formar volições de segunda ordem (cf. FRANKFURT, 1998b, p. 17). Segundo a linha de pensamento de Frankfurt, ainda que a estrutura da vontade da pessoa pressuponha que ela seja um ser racional, “[...] a essência de ser uma pessoa não está na razão, mas na vontade [...]”<sup>45</sup> (FRANKFURT, 1998b, p. 17, tradução nossa). Devido ao fato de afirmar que a estrutura da vontade já presume a existência da faculdade da razão (posto que uma pessoa necessariamente passa por um processo de reflexão crítica ao identificar quais desejos são constitutivos de sua vontade), Frankfurt está longe de sugerir que – residindo na vontade a essência de ser uma pessoa – seres não dotados de faculdade racional possam ser pessoas.

Neste ponto de nossa exposição, talvez seja esclarecedor assinalar que Frankfurt admite a existência de uma diferença fundamental entre os “animais brutos” e as criaturas que têm desejos de segunda ordem, mas que não têm volições de segunda ordem, e que a ideia de considerá-las como sendo pessoas é atrativa (cf. FRANKFURT, 1998b, p. 16). No entanto, o uso que Frankfurt faz do termo “pessoa” – evitando a sua atribuição a criaturas que não têm volições de segunda ordem – desempenha um papel estratégico em sua elaboração de certos pontos fundamentais que ele toma como exigindo esclarecimento. A fim de obtermos uma melhor compreensão acerca desse ponto e sobre a noção de volições de segunda ordem – aquilo que forneceria a característica fundamental do conceito de pessoa – Frankfurt introduz o conceito de “wanton”. Nas palavras de Frankfurt:

É logicamente possível, embora improvável, que haja um agente com desejos de segunda ordem, mas sem volições de segunda ordem. Tal criatura, a meu ver, não seria uma pessoa. Usarei o termo “wanton” para referir-me a agentes que têm desejos de primeira ordem, mas que não são pessoas, porque, tenham ou não desejos de segunda ordem, não têm volições de segunda ordem<sup>46</sup> (FRANKFURT, 1998b, p. 16, tradução nossa).

---

<sup>44</sup> “[...] it is having second-order volitions, and not having second-order desires generally, that I regard as essential to being a person” (FRANKFURT, 1998b, p. 16).

<sup>45</sup> “[...] the essence of being a person lies not in reason but in will [...]” (FRANKFURT, 1998b, p. 17).

<sup>46</sup> “It is logically possible, however unlikely, that there should be an agent with second-order desires but with no volitions of the second order. Such a creature, in my view, would not be a person. I shall use the term

Assim, *wanton* é um termo que faz referência a agentes que possuem desejos de primeira ordem e podem até possuir desejos de segunda ordem, mas que – em contraste com os agentes que são propriamente pessoas, não possuem volições de segunda ordem. Na medida em que esses agentes não possuem volições de segunda ordem, é possível afirmar que os mesmos não se importam em querer ou não se identificar com os seus desejos. Apesar desses desejos moverem o *wanton* a fazer determinadas coisas, ao fazê-lo, ele não está interessado em suas preferências – é como se o *wanton* não assumisse uma posição perante a vida. De acordo com a caracterização de Frankfurt, o aspecto essencial de um *wanton* é o de que ele absolutamente não se importa com a sua própria vontade. Os seus desejos podem movê-lo a realizar certas ações sem que seja verdade que ele queira ser movido por esses desejos ou que ele prefira ser movido pelos desejos distintos (cf. FRANKFURT, 1998b, p. 16).

Nessa categoria (o grupo que não se preocupa com a sua vontade) estão os animais irracionais (animais não humanos) possuidores de desejos, crianças humanas pequenas e certos humanos adultos que – por não terem consciência de quais são os desejos de primeira ordem que constituem a sua vontade – não possuem volições de segunda ordem. Contudo, não há nada na definição mesma do que é ser *wanton* que necessariamente nos force a dizer que ele é incapaz de raciocinar ou de refletir sobre como satisfazer os desejos que tem.

Não é a ausência de raciocínio e a falta de ponderação a respeito de como fazer o que se quer fazer aquilo que diferencia um *wanton* racional de outros agentes racionais. A diferença fundamental entre um *wanton* racional e outros agentes racionais reside no fato de que o primeiro, diferentemente dos últimos, “[...] não está preocupado com a desejabilidade dos seus desejos. Ele ignora a questão do que deve ser a sua vontade”<sup>47</sup> (FRANKFURT, 1998b, p. 17, tradução nossa). Assim, uma criatura racional que pensa sobre os desejos que efetivamente possui pode, certamente, ser um *wanton*. O ponto principal não é entendermos que o *wanton* persegue o que está mais fortemente inclinado a fazer, mas entendermos que o *wanton* é indiferente à qual das suas inclinações para agir é a mais forte. É essa indiferença aquilo que o tipifica ou define.

Procurando esclarecer ainda mais a conexão entre desejos de primeiro e segundo nível, volições de segundo nível, *wantons* e pessoas, Frankfurt descreve um cenário de dois viciados, sendo um deles um *wanton* e o outro uma pessoa. Os dois viciados apresentam a mesma

---

'wanton' to refer to agents who have first-order desires but who are not persons because, whether or not they have desires of the second order, they have no second-order volitions” (FRANKFURT, 1998b, p. 16).

<sup>47</sup> “[...] is not concerned with the desirability of his desires themselves. He ignores the question of what his will is to be” (FRANKFURT, 1998b, p. 17).

condição fisiológica e, devido ao fato de possuírem um excessivo desejo pela droga e serem igualmente dependentes dela, sempre se rendem ao vício.

Todavia, um dos viciados não quer sê-lo: mesmo que os seus desejos de tomar a droga sejam muito fortes e sempre o vençam no final, ele detesta o seu vício e tenta, de todos os modos, se livrar de sua dependência. Esse viciado possui desejos de primeira ordem conflitantes, pois ele quer tomar a droga e, concomitantemente, não quer tomar a droga. Por ser um viciado, ele tem o desejo de tomar a droga, mas, por algum outro motivo (ele pode estar causando algum tipo de transtorno para a sua família, por exemplo), ele não quer tomar a droga. O viciado que quer vencer o seu vício não é indiferente em relação aos seus desejos conflitantes, já que é o último desejo (não tomar a droga) que ele quer que seja efetivo, ou seja, é o desejo que ele quer que o motive e constitua a sua vontade. Dessa maneira, além dos desejos conflitantes de primeira ordem, ele tem uma volição de segunda ordem: podemos considerá-lo uma pessoa.

Em contrapartida, o outro viciado é um wanton, já que ele é indiferente ao fato dos desejos de primeira ordem que o movem serem os desejos pelos quais ele quer ser movido a agir. Do mesmo modo que o primeiro viciado possui desejos conflitantes de primeira ordem, o viciado wanton também pode os possuir, isto é, ele também pode querer tomar a droga e querer deixar de tomá-la. Entretanto, ele não está preocupado com a sua vontade, não tem uma posição em relação aos seus desejos e não escolhe um desejo em detrimento do outro.

Dito de outra forma, o viciado wanton não considera se quer que seus desejos resultem em sua vontade (cf. FRANKFURT, 1998b, p. 18) e também:

[...] não pode ou não se preocupa com qual dos seus desejos conflitantes de primeira ordem vence. Sua falta de preocupação não se deve à sua inabilidade de encontrar uma base convincente para a preferência. É devida, em vez disso, à sua falta de capacidade de reflexão ou à sua inconsequente indiferença em relação à empreitada de avaliar seus próprios desejos e motivos<sup>48</sup> (FRANKFURT, 1998b, p. 18-19, tradução nossa).

Em relação à sua falta de preocupação, o wanton não é, nesse sentido, diferente de um animal irracional. Assim, o primeiro viciado se importa com qual dos seus desejos conflitantes de primeira ordem prevalecerá. Por meio da formação de volições de segunda ordem, ele se identifica com um desses desejos conflitantes e faz com que um deles seja um desejo mais verdadeiramente seu. Ele quer que o desejo de não tomar a droga seja a sua vontade, ainda que

---

<sup>48</sup> “[...] cannot or does not care which of his conflicting first-order desires wins out. His lack of concern is not due to his inability to find a convincing basis for preference. It is due either to his lack of the capacity for reflection or to his mindless indifference to the enterprise of evaluating his own desires and motives” (FRANKFURT, 1998b, p. 18-19).

o outro desejo sempre prevaleça no final. Por outro lado, o viciado wanton não se preocupa com o fato de qual dos seus desejos conflitantes vencerá; ele não se importa com a sua vontade e nem se é o seu desejo mais intenso ou se é a sua aversão que acabará prevalecendo. O viciado wanton, por consequência, não pode vencer ou perder a briga protagonizada pelos seus desejos conflitantes de primeira ordem. Nas palavras de Frankfurt: “quando uma pessoa age, o desejo pelo qual ela é movida ou é a vontade que ela quer ter ou a vontade que ela quer estar sem. Quando um wanton age, não é nenhuma das duas coisas”<sup>49</sup> (FRANKFURT, 1998b, p. 19, tradução nossa).<sup>50</sup>

Neste capítulo, notamos que uma pessoa não é meramente uma observadora dos desejos que a move. Ela pode refletir, avaliar os seus desejos, identificar-se com eles, posicionar-se diante deles, formar volições de segunda ordem e, como analisaremos, ser responsável por sua vontade. Segundo à linha de pensamento de Frankfurt, esses são aspectos diferenciais que fazem com que a noção de pessoa seja tão especial para o tópico da responsabilidade moral. No capítulo seguinte, veremos como Frankfurt aprofunda ainda mais a sua concepção sobre o que é ser uma pessoa e exploraremos os seus pensamentos acerca das condições que nos permitem dizer, justificadamente, que determinadas características são verdadeiramente nossas.

---

<sup>49</sup> “When a person acts, the desire by which he is moved is either the will he wants or a will he wants to be without. When a wanton acts, it is neither” (FRANKFURT, 1998b, p. 19).

<sup>50</sup> Em alguns momentos do texto de Frankfurt, percebemos que ele se refere ao substantivo “person” (pessoa) usando o pronome “he” (ele). Por uma questão de concordância com a língua portuguesa, teremos que traduzir, certas vezes, o pronome “he” como sendo “she” (ela).

## 2 A COMPLEXA NOÇÃO DE IDENTIFICAÇÃO

Previamente, vimos Frankfurt afirmar que ter volições de segunda ordem é algo fundamental para ser uma pessoa. Contudo, ele complementa o seu discurso afirmando que o essencial para uma pessoa é “[...] uma capacidade de identificar-se com (ou abster-se de identificar-se com) suas tendências a ser movida de uma maneira ou de outra”<sup>51</sup> (FRANKFURT, 2002a, p. 160, tradução nossa). Portanto, por mais que o conceito de identificação seja complicado e tenha sofrido alterações e críticas ao longo da filosofia de Frankfurt, é preciso que examinemos o que essa ideia quer dizer para podermos entender como essas duas afirmações estão intimamente relacionadas.

Conforme Frankfurt, a noção de identificação é importante para entendermos inúmeras discussões presentes na filosofia da mente e da ação (cf. FRANKFURT, 1999f, p. 103), e como uma introdução à questão que será detalhada nesta seção, afirmamos que a identificação, de acordo com Frankfurt, é representada ao endossarmos – por um desejo de ordem superior – um desejo de primeira ordem. Ao agir baseada nos desejos em relação aos quais criou uma identificação, a vontade de uma pessoa se torna “[...] constituída pelas volições alinhadas com sua identificação, isto é, com a vontade que ela quer ter em uma ordem superior de reflexão”<sup>52</sup> (GROTTA, 2017, p. 54, tradução nossa).

Veremos que, segundo Frankfurt, quando uma pessoa se identifica com determinado desejo, ele se torna interno à vontade da pessoa (internalidade): ao se identificar, ela quer ser motivada por esse desejo. Em contrapartida, como esclareceremos através da linha de argumentação de Frankfurt, quando a pessoa não se identifica com um desejo, ele se torna externo a sua vontade (externalidade): ao não se identificar, a pessoa não quer que esse desejo a motive. Quando Frankfurt se refere ao fato de certos desejos serem internos ou externos a nós mesmos, ele parte do princípio de que é incoerente afirmar que todo desejo, característica ou ação devem ser, em certo sentido, atribuídos a uma certa pessoa. Para ilustrar tal fato, Frankfurt afirma que todo movimento que ocorre em nosso corpo é, em determinado sentido, nosso. Entretanto, ainda que um espasmo muscular seja um movimento que ocorra em nosso corpo, parece que na medida em que somos meros espectadores passivos desse movimento, ele é externo a nós e, portanto, não pode, de certo modo, ser atribuído a nós mesmos. Em

---

<sup>51</sup> “[...] a capacity to identify themselves with (or to refrain from identifying themselves with) their tendencies to be moved in one way or another” (FRANKFURT, 2002a, p. 160).

<sup>52</sup> “[...] constituted by the volitions aligned with her identification, that is, with the will she wants to have at a higher-order of reflection” (GROTTA, 2017, p. 54).

contrapartida, quando tocamos um piano, parece que o movimento coordenado que fazemos com as mãos é interno a nós, isto é, o movimento pode ser considerado justificadamente como sendo nosso. Para Frankfurt, assim como certos movimentos, existem paixões, características, desejos e ações que são atividades de uma pessoa e – ao invés de serem meros acontecimentos em sua história – podem ser atribuídos, de fato, a ela. Nas palavras de Frankfurt, “insistir inequivocamente que toda paixão deve ser atribuída a alguém é, portanto, gratuito, pois seria insistir que um movimento espasmódico do corpo de uma pessoa deve ser um movimento que a pessoa faz [...].<sup>53</sup> (FRANKFURT, 1998c, p. 61, tradução nossa) Assim, ao longo destas páginas, perceberemos que um dos principais objetivos do trabalho de Frankfurt é investigar a relação que temos com certos desejos, ações e características e quais são os critérios que podem ser utilizados para que eles possam ser, justificadamente, considerados como realmente nossos, isto é, internos a nós.<sup>54</sup>

De acordo com Frankfurt, quatro fases são conceitualmente distinguíveis no processo de identificação com um desejo D, ainda que essas fases não possam, realmente, ser separadas entre si. Temporariamente, nós suspendemos a relação com D; refletimos sobre D; formamos um desejo de ordem superior em relação à D; nos identificamos ou não com D (cf. FRANKFURT, 2002c, p. 87). Ao tratar de situações onde temos vários desejos diferentes e conflitantes entre si, isto é, casos em que temos muitos desejos e acabamos não sabendo precisar exatamente qual é o desejo que queremos como o nosso motivador, algo bastante comum em nosso dia a dia, Frankfurt utiliza a noção de identificação e diz que ela:

[...] elimina o conflito dentro da pessoa quanto a qual desses desejos ela prefere que seja a sua motivação. O conflito entre os desejos é assim transformado em um conflito entre um deles e a pessoa que se identificou com seu rival. Essa pessoa não está mais incerta de qual lado está, no conflito entre os desejos [...].<sup>55</sup> (FRANKFURT, 1998d, p. 172, tradução nossa).

Uma pessoa alcoólatra pode ter um desejo de primeira ordem de satisfazer o seu vício pelo álcool e, ao mesmo tempo, pode ter um desejo de primeira ordem de não querer ingerir bebidas alcoólicas. Entretanto, ela também possui um desejo de segunda ordem que a faz querer

<sup>53</sup> “To insist unequivocally that every passion must be attributable to someone is thus gratuitous as it would be to insist that a spasmodic movement of a person’s body must be a movement the person makes [...]” (FRANKFURT, 1998c, p. 61).

<sup>54</sup> Retomaremos a explicação acerca dos conceitos de externalidade e internalidade a partir da página 62, pois acreditamos que ele serão melhor entendidos depois de termos feito um escrutínio da noção de identificação.

<sup>55</sup> “[...] eliminates the conflict within the person as to which of these desires he prefers to be his motive. The conflict between the desires is in this way transformed into a conflict between one of them and the person who has identified himself with its rival. That person is no longer uncertain which side he is on, in the conflict between the two desires [...]” (FRANKFURT, 1998d, p. 172).

ser motivada por um desses desejos de primeira ordem. Nesse sentido, ela se identifica com um desejo e recusa o outro.

Para Frankfurt, o problema de sabermos se somos responsáveis por nosso próprio caráter tem que ser investigado com base no fato de nós assumirmos, ou não, a responsabilidade pelos atributos que nos constituem – uma pessoa tem que saber é se ela se identifica com as suas características, independentemente se elas surgiram, ou não, por sua própria iniciativa causal, e se as incorpora a si mesma, por sua própria vontade, “[...] como constitutivas do que ela é”<sup>56</sup> (FRANKFURT, 1998d, p. 172, tradução nossa). Conforme verificaremos, é através da nossa identificação com alguns desejos (e repulsa por outros) que fazemos com que certas características pertençam, verdadeiramente, a nós; formamos nossa identidade como pessoas e adquirimos, justificadamente, responsabilidade moral pelas nossas ações.<sup>57</sup> Identificar-se é o ato de formar uma configuração volitiva que endossamos como o nosso “verdadeiro eu”.

Todavia, como Frankfurt aponta, se os conflitos pertencentes à vontade são derivados das nossas reflexões de ordem superior (cf. FRANKFURT, 1999f, p. 99) e se a identificação é caracterizada pelo nosso ato de endossar um desejo de primeira ordem com base em um desejo de ordem superior, o leitor mais atento pode vir a se perguntar se essa explicação sobre a identificação, baseada meramente em hierarquia de desejos e em deliberações de ordem superior, não receberá acusações de conter um grave problema de regressão ao infinito. Já que

---

<sup>56</sup> “[...] as constitutive of what he is” (FRANKFURT, 1998d, p. 172).

<sup>57</sup> Como explicamos anteriormente, de acordo com Frankfurt, o fato de que uma pessoa não tem possibilidades alternativas de ação não significa que ela não é moralmente responsável pelo que faz, haja vista que ela pode estar agindo “[...] por razões próprias, e não simplesmente porque nenhuma outra alternativa está aberta para ela” (FRANKFURT, 1998i, p. 95, tradução nossa). “[...] for reasons of his own, rather than simply because no other alternative is open to him” (FRANKFURT, 1998i, p. 95). Logo, quando discutimos o conceito de responsabilidade moral, o que está em jogo não é a nossa liberdade de ação, mas a nossa liberdade da vontade. Afirmar que uma pessoa desfruta de liberdade da vontade significa afirmar que ela é livre para querer o que quer querer. Assim, privar uma pessoa de liberdade de ação não é o mesmo que privá-la de liberdade da vontade, pois ainda que ela não tenha a liberdade para fazer o que quer fazer, ela pode ser livre para querer o que quer querer. Segundo Frankfurt, um viciado que não quer sê-lo não poderia ser moralmente responsável por tomar a droga, já que ele não goza de liberdade da vontade – a vontade que ele tem não é a que ele quer ter. É somente devido ao fato de uma pessoa ter volições de segunda ordem que ela possui a capacidade de desfrutar da liberdade da vontade, pois “é ao assegurar a conformidade de sua vontade com suas volições de segunda ordem que, então, uma pessoa exerce liberdade da vontade” (FRANKFURT, 1998b, p. 20, tradução nossa). “It is in securing the conformity of his will to his second-order volitions, then, that a person exercises freedom of the will” (FRANKFURT, 1998b, p. 20). Ao longo da nossa investigação, verificaremos que Frankfurt quer fornecer um critério que nos permite afirmar quando desejos, características e motivações são verdadeiramente nossos, isto é, são internos a nós, e, dessa forma, esse critério nos possibilitaria afirmar quando somos moralmente responsáveis por nossas ações. Entretanto, ainda que o critério procurado seja um que assegure a internalidade de nossas características, ele também contém elementos que, para Frankfurt, garantiriam a nossa liberdade da vontade, pois se não fosse assim, não poderíamos ser considerados moralmente responsáveis por nossa conduta. Apesar das questões presentes em temas como determinismo, compatibilismo e livre-arbítrio serem importantes para uma melhor compreensão do conceito de responsabilidade moral, analisá-lo sob esses aspectos não é o interesse desta dissertação.

os nossos desejos de segunda ordem também podem estar em conflito, isto é, podemos ter conflitos de segunda ordem sobre como queremos ser motivados, é possível que tenhamos desejos e volições de ordem mais elevada do que a segunda ordem. Nesse caso, precisaremos de uma volição de terceira ordem para formar o nosso ponto de vista referente aos nossos desejos conflitantes de segunda ordem. Esse procedimento também poderia ser repetido não só no nível dos desejos de terceira ordem, mas para além dele, o que geraria uma regressão sem fim.

Frankfurt examina esse cenário e afirma que “não há limite teórico para a extensão da série de desejos de ordens superiores [...]”<sup>58</sup> (FRANKFURT, 1998b, p. 21, tradução nossa). A princípio, somente a nossa razoabilidade e o nosso cansaço seriam entraves que poderiam fazer com que recusássemos a nos identificar com qualquer desejo e impedir que fossemos criando uma série de volições de ordem superior. Conforme Peeters, essa ascensão progressiva de desejos de ordem superior é perigosa, pois ela faria com que perdêssemos a noção de quem realmente nós somos (cf. PEETERS, 2016, p. 25): a ausência da ideia do que realmente queremos levaria à destruição da nossa própria identidade.

Contudo, Frankfurt admite ser possível encerrar essa progressão de modo não arbitrário. Segundo ele, o compromisso de identificação decisiva, por parte de uma pessoa, com um dos seus desejos de primeira ordem repercute ao longo de uma série, possivelmente, infinita de ordens superiores. Inicialmente, para tentar defender essa ideia, nenhum argumento convincente foi dado por Frankfurt, o que contribuiu para o aparecimento de diversas críticas às explicações de Frankfurt sobre a noção de identificação. Entre alguns filósofos que criticaram essa noção, consideramos que Gary Watson merece destaque, pois as suas réplicas foram importantes para fazer com que Frankfurt detalhasse melhor os seus próprios pensamentos.

Uma das preocupações de Watson é entender porque as volições de ordem superior, contrariamente aos desejos de primeira ordem, devem constituir o que realmente queremos. Se as volições de segunda ordem, assim como os desejos de primeira ordem, são apenas desejos, qual seria o motivo de volições de segunda ordem terem determinada autoridade em relação aos desejos de primeira ordem? Por que as volições de segunda ordem têm uma relação extraordinária com alguém? Em suas palavras, “volições de ordem superior são apenas, afinal

---

<sup>58</sup> “There is no theoretical limit to the length of the series of desires of higher and higher orders [...]” (FRANKFURT, 1998b, p. 21).

de contas, desejos, e nada sobre seu nível lhes dá qualquer autoridade especial com relação à externalidade”<sup>59</sup> (WATSON, 2004, p. 167, tradução nossa).

O que Watson quer dizer é que se os desejos, em si mesmos, não têm autoridade para manifestar o que nós realmente queremos, torna-se enigmático pensar que alguns desejos, somente por sua ordem superior, tenham essa autoridade. Para resolver o problema da autoridade das volições de ordem superior, Frankfurt precisa justificar a natureza especial que as volições têm e explicar o motivo de elas impedirem, de fato, que uma pessoa aja baseada em desejos que não são verdadeiramente seus.

Outro ponto que inquietou Watson foi a explicação sobre como podemos encerrar, sem ser de maneira arbitrária, as progressões hierárquicas e, com elas, a possibilidade de uma regressão ao infinito. Ele demonstra a sua insatisfação com a proposta de Frankfurt ao escrever que “é inútil responder que alguém faz um ‘compromisso decisivo’, onde isso apenas significa que uma ascensão interminável a ordens superiores não será permitida. Isso é arbitrário”<sup>60</sup> (WATSON, 1982, p. 108, tradução nossa). Assim, Watson afirma que Frankfurt, ao argumentar sobre o modo de podermos evitar uma regressão hierárquica, forneceu uma resposta que peca por arbitrariedade.

As contestações feitas por Watson parecem demonstrar a insuficiência de alguns pontos da teoria de Frankfurt, algo que faz com que este último revise algumas das suas exposições. Ao detalhar melhor os seus próprios pensamentos sobre a noção de identificação, veremos como ele, a meu ver, formula de modo mais satisfatório os seus conceitos e parece tornar-se menos vulnerável a certas críticas.

## 2.1 Compreendendo a identificação através da decisão

Frankfurt reconhece as objeções feitas por Watson e constata os problemas da sua própria posição. Ele afirma que:

Em considerações hierárquicas, uma pessoa identifica-se com um, em vez de com outro de seus próprios desejos, em virtude de querer ser movida para a ação pelo primeiro desejo e não pelo segundo. Por exemplo, alguém que está tentando parar de fumar é identificado com seu desejo de primeira ordem de não fumar, e não com seu desejo simultâneo de primeira ordem por outro cigarro, se ele quiser que o desejo de não fumar seja o que efetivamente guia sua conduta. Mas o que determina se ele se identifica com essa preferência de segunda ordem? Considerado em si mesmo, afinal,

---

<sup>59</sup> “Higher-order volitions are just, after all, desires, and nothing about their level gives them any special authority with respect to externality” (WATSON, 2004, p. 167).

<sup>60</sup> “It is unhelpful to answer that one makes a ‘decisive commitment’, where this just means that an interminable ascent to higher orders is not going to be permitted. This is arbitrary” (WATSON, 1982, p. 108).

seu desejo de derrotar o desejo de fumar é apenas outro desejo. Como isso pode reivindicar ser constitutivo do que ele realmente quer? O mero fato de que é um desejo de segunda ordem certamente não lhe confere uma autoridade particular. E não ajudará a procurar um desejo de terceira ordem que sirva para identificar a pessoa com essa preferência de segunda ordem. Obviamente, a mesma questão surgiria com relação à autoridade desse outro desejo; então teríamos que encontrar um desejo de ordem ainda maior; e assim por diante infinitamente. A abordagem toda parece estar condenada<sup>61</sup> (FRANKFURT, 1999f, p. 105, tradução nossa).

Consequentemente, diante dos problemas que analisamos, Frankfurt se vê obrigado a apresentar soluções. Veremos que ele tenta legitimar a autoridade das volições de segunda ordem por meio de um fortalecimento do que ele denominou de “identificação decisiva” – que seria algo fundamentado em nossa decisão deliberada com relação aos nossos próprios desejos – e que esse processo de decisão parece evitar, de forma não arbitrária, uma regressão ao infinito de volições de ordens superiores. Se essa linha de argumentação for satisfatória, ela poderá, talvez, responder a crítica feita por Gary Watson. Em resposta a tal crítica, Frankfurt deixa de explicar a noção de identificação apenas em termos das hierarquias de desejos e passa a explicá-la também em termos da ideia decisão. Neste momento, é fundamental salientar que, segundo Frankfurt, o compromisso de identificação decisiva exigido não é um que envolve uma mera decisão sobre como alguém vai agir, mas uma decisão acerca da estrutura motivacional do agente, sendo um ato reflexivo e uma resolução de um caso específico de conflito entre desejos.

Quando experienciamos conflito entre desejos, nos encontramos em uma situação onde queremos que não só um desejo constitua nossa vontade, mas que dois ou mais desejos, concomitantemente, também a constituam. Essa oscilação se deve ao fato de não nos decidirmos qual é o desejo que realmente gostaríamos que fosse o nosso motivador. A força e a relevância de alguns desejos parecem nos influenciar da mesma maneira, o que gera o impasse de não sabermos decidir qual é o desejo que queremos para nós. Ponderar sobre eles e avaliar uma forma de desequilibrá-los na balança não são meros atos que manifestam o nosso propósito

---

<sup>61</sup> “On hierarchical accounts, a person identifies with one rather than with another of his own desires by virtue of wanting to be moved to action by the first desire rather than by the second. For example, someone who is trying to quit smoking is identified with his first-order desire not to smoke, rather than with his concurrent first-order desire for another cigarette, if he wants the desire not to smoke to be the one that effectively guides his conduct. But what determines whether he identifies with this second-order preference? Considered in itself, after all, his desire to defeat the desire to smoke is just another desire. How can it claim to be constitutive of what he really wants? The mere fact that it is a second-order desire surely gives it no particular authority. And it will not help to look for a third-order desire that serves to identify the person with this second-order preference. Obviously, the same question would arise concerning the authority of that desire; so we would have to find an even higher-order desire; and so on endlessly. The whole approach appears to be doomed” (FRANKFURT, 1999f, p. 105).

de escolher um desejo entre todos os outros, mas são elementos partícipes do processo de escolher um dos nossos diferentes desejos para resolver um conflito em nós mesmos.<sup>62</sup>

Frankfurt propõe que façamos a distinção entre dois tipos de conflitos de desejos. O primeiro tipo de conflito surge quando nós queremos mais de uma coisa, mas só podemos obter uma delas, e a resolução desse conflito “[...] requer somente que os desejos em questão sejam ordenados”<sup>63</sup> (FRANKFURT, 1998c, p. 66, tradução nossa). Imagine que você quer participar de um churrasco feito por seus amigos e também quer ir ao show do Pink Floyd. Nesse mesmo cenário, imagine que você precisa escolher entre ir ao churrasco ou ir ao show, pois ambos os eventos serão no mesmo horário e em locais diferentes. Essa situação representa um caso no qual uma pessoa quer fazer duas coisas, mas não pode fazer ambas e, devido a uma circunstância desfavorável, um desejo acaba tendo prioridade sobre o outro. No nosso exemplo, você acaba resolvendo esse tipo de conflito decidindo qual é o evento a que prefere ir, mas isso não quer dizer que o desejo com a menor prioridade deixou de ser uma opção verdadeira para a sua própria satisfação: longe disso, é bastante provável que se você não puder mais realizar o desejo de sua maior preferência, realizará o outro desejo envolvido no conflito. Portanto, se você decidiu ir ao show do Pink Floyd em vez de ir ao churrasco, provavelmente irá ao churrasco se souber que o show do Pink Floyd foi cancelado, já que você queria tanto uma coisa quanto a outra, apesar de ter sido obrigado, pelas circunstâncias, a escolher entre esses desejos conflitantes.

Em contrapartida, para resolvermos o segundo tipo de conflito, é preciso que um dos desejos seja rejeitado por nós. Imagine que um dos seus colegas convidados para o churrasco conseguiu passar no concurso para o qual estava estudando havia muito tempo. Para demonstrar a sua alegria diante da aprovação dele, você sente que deve dar-lhe uma garrafa de vinho; mas devido ao fato de você ter um pouco de inveja, acaba experienciando um desejo de dizer a ele que a aprovação foi por mera sorte e não por méritos próprios. É evidente que esse conflito não pode ser simplesmente resolvido pela ordenação que você faz dos desejos conflitantes, já que isso iria implicar que o desejo de menor preferência continua sendo uma opção verdadeira para a sua satisfação.

---

<sup>62</sup> O artigo “Second-Order Volition and Conflict between Desires”, escrito por Li Hengwei e Li Hengxi e publicado em 2012, elabora uma inteligente exposição sobre os conflitos entre desejos e defende que eles são conflitos de volições de segunda ordem, não podendo surgir em primeira ordem. Essa interpretação diverge da argumentação de Frankfurt, pois o filósofo americano acredita na existência de conflitos entre desejos de primeira ordem.

<sup>63</sup> “[...] require only that the desires at issue be ordered” (FRANKFURT, 1998c, p. 66).

Com a intenção de demonstrar a sua alegria, digamos que você decida comprar a garrafa de vinho e presentear o seu colega. Se esse conflito fosse resolvido por uma ordenação de desejos conflitantes, isso resultaria no fato de que, se não fosse possível obter a garrafa de vinho, você diria que a aprovação do seu colega foi por pura sorte e que ele não fez por merecer. Não é preciso refletir muito sobre a situação para ver que isso seria completamente incoerente. Se você já tinha feito uma decisão sincera de comprar uma garrafa de vinho para o seu colega, o desejo conflitante de demonstrar a sua própria inveja passa a não ser mais um curso de ação, isto é, ele é rejeitado, torna-se externo e você deixa de considerá-lo como um candidato à satisfação.

Nas palavras de Frankfurt, “quando uma pessoa sofre um conflito do segundo tipo, seu problema não é destinar um desejo que ela sente a uma posição mais baixa do que outro em uma única escala. É rejeitar um dos desejos que ela sente inteiramente”<sup>64</sup> (FRANKFURT, 1998c, p. 66, tradução nossa). Em um conflito do primeiro tipo, a sua decisão de ir ao show do Pink Floyd não significa dizer que você não quer ir ao churrasco. Essa decisão significa dizer que você não quer ir ao churrasco tanto quanto você quer ir ao show do Pink Floyd. Entretanto, no conflito de segundo tipo, rejeitar a inveja não significa simplesmente dizer que você, em relação ao seu colega, quer presentear-lo mais do que quer invejá-lo: significa dizer que você não quer invejá-lo.

Ao decidir que o que você quer é presentear o seu colega e que o desejo de invejá-lo deve ser excluído dos candidatos da sua própria satisfação, você se identifica com um desejo (o de presentear o seu colega) tornando-o seu, e torna o outro desejo (o de invejá-lo) externo a você mesmo. É a decisão envolvida no segundo tipo de conflito que Frankfurt vai propor como sendo o fundamento para o fenômeno da identificação.

Esse processo de tomada de decisão envolve um limite que estabelecemos para endossarmos ou não que alguns desejos constituam a nossa vontade, e o motivo de eles passarem a integrar a nossa vontade é devido ao fato de que aceitamos a volição de ordem superior desses desejos. No entanto, ao descrever a conexão entre a identificação e as volições de segunda ordem, é crucial mencionar que a autoridade de uma volição de segunda ordem não está atrelada, simplesmente, ao fato de nos identificarmos com um certo desejo, mas de termos razões decisivas para nos identificarmos. Bransen endossa essa tese ao dizer que “o objetivo de um ato decisivo de identificação é ‘fazer com que alguém se decida’, criar um arranjo ordenado

---

<sup>64</sup> “When a person suffers a conflict of the second kind, his problem is not to assign one desire that he feels to a lower position than another on a single scale. It is to reject one of the desires that he feels altogether” (FRANKFURT, 1998c, p. 66).

dentro da arena interior de alguém, colocando uma volição de segunda ordem no comando, dotando-a de autoridade”<sup>65</sup> (BRANSEN, 1996, p. 5, tradução nossa).

Ao se decidir, uma pessoa determina algum tipo de preferência em relação à solução do conflito entre os seus desejos, e, quando ela decide acreditar<sup>66</sup> em algo, acaba fornecendo a si mesma um critério para outras crenças: um critério que, seja lá ele qual for, estabelece que suas outras crenças devem ser coerentes com a crença inicial por qual ela se decidiu. Da mesma maneira, com o objetivo de facilitar a realização de sua decisão, uma pessoa que se decide sobre o que fazer adere a um princípio que sistematiza suas atividades. Sendo assim, podemos dizer que:

[...] uma função da decisão é integrar a pessoa dinamicamente e estaticamente. Dinamicamente na medida em que fornece [...] coerência e unidade de propósito ao longo do tempo; estaticamente na medida em que estabelece [...] uma estrutura reflexiva ou hierárquica pela qual a identidade da pessoa pode ser em parte constituída<sup>67</sup> (FRANKFURT, 1998d, p. 175, tradução nossa).

Portanto, é possível notar que a identificação tem a importante função de prover ininterrupção temporal e unicidade ao agente e que a intenção da decisão é resolver um conflito ou evitá-lo. Esse fim não é alcançado, simplesmente, por nossa eliminação de alguns componentes conflitantes, de maneira que os elementos restantes estejam em consonância. Obtemos a resolução do conflito ou evitamos o mesmo através do endosso ou da identificação com determinados elementos que têm autoridade diante de nós. Entretanto, Frankfurt deixa claro que isso não significa que a autoridade mencionada não possa sofrer algum tipo de resistência ou até mesmo ser derrotada por forças externas, forças essas que seriam desejos ou estímulos que o agente não quer ter como base para as suas ações, mas que são intensas demais para serem contidas (cf. FRANKFURT, 1998d, p. 175).

Se, a título de exemplo, uma pessoa tem um conflito motivacional entre o desejo de acessar as suas redes sociais e o desejo de parar de utilizar a internet, a identificação decisiva com o primeiro desejo representa a designação de uma volição de segunda ordem como uma

---

<sup>65</sup> “The point of a decisive act of identification is 'to make up one's mind', to create an orderly arrangement within one's arena by putting a particular second order volition in charge, endowing it with authority” (BRANSEN, 1996, p. 5).

<sup>66</sup> Consideramos válido ressaltar que em seu artigo “Deciding to Believe”, Bernard Williams discute a relação entre crença e decisão e afirma não ser possível decidir acreditar em crenças empíricas. Além de sustentar que as nossas crenças empíricas são resultados da relação entre o nosso ambiente perceptivo e as nossas percepções, Williams (1973) afirma que se as nossas crenças empíricas pudessem ser obtidas por um ato de decisão, não existiria conexão regular entre o nosso ambiente perceptivo, as nossas percepções e o que produzimos através desses dois últimos – conexão essa que, segundo Williams, é condição necessária para que crenças empíricas sejam adquiridas por nós.

<sup>67</sup> “[...] a function of decision is to integrate the person both dynamically and statically. Dynamically insofar as it provides [...] coherence and unity of purpose over time; statically insofar as it establishes [...] a reflexive or hierarchical structure by which the person's identity may be in part constituted” (FRANKFURT, 1998d, p. 175).

restrição provida de autoridade. Essa restrição, não só nesse caso específico, separa os desejos de primeira ordem que constituem a vontade da pessoa dos desejos que são tidos como estranhos por ela, e, ainda que na situação ilustrada, depois da identificação decisiva, haja a possibilidade do conflito motivacional continuar existindo, esse conflito muda de protagonistas, pois ele deixa de ser um embate entre alguns dos desejos dessa pessoa e passa a ser um conflito entre a pessoa e um perseverante desejo de primeira ordem, estranho e alheio a ela.

De acordo com Frankfurt, a identificação decisiva que nós temos com alguma volição de segunda ordem manifesta a nossa convicção de que outras investigações sobre os nossos desejos conflitantes nos levará a ter sempre o mesmo resultado. Ele faz uma analogia com a matemática e diz que uma das formas de se encerrar os cálculos que buscam resolver determinado problema (o nosso problema a ser resolvido, no caso, é o conflito entre desejos) seria a nossa perda de interesse em saber se a resposta que obtivemos é, de fato, correta. Uma pessoa decide, por alguma razão, adotar certa solução para o problema, “[...] permitindo que o resultado de seu último cálculo sirva como sua resposta”<sup>68</sup> (FRANKFURT, 1998d, p. 168, tradução nossa). Quando isso acontece, o comportamento da pessoa é semelhante ao de um *wanton* (termo já explicado anteriormente), pois ela não tem um motivo para avaliação reflexiva.

Outra razão para uma pessoa terminar uma série de cálculos se deve ao fato de ela estar totalmente confiante de que o resultado obtido é o correto, o que a faz acreditar que não existe serventia em continuar investigando o problema. Há ainda uma outra possibilidade de a pessoa encerrar os cálculos por acreditar que, ao buscar uma solução mais apropriada para o problema, o esforço que ela teria que despender não recompensaria a obtenção de uma resposta mais adequada.

Vamos supor que nós não estejamos completamente confiantes sobre qual é a resposta correta para o nosso problema, mas que estejamos convencidos a adotar uma determinada resposta, pois achamos que ela seria a nossa opção mais sensata. Nesse caso, é evidente que não podemos ter certeza de que se fizermos um outro cálculo sobre o problema, nós obteremos o mesmo resultado pelo qual já optamos, pois um cálculo mais exato poderia fornecer uma resposta diferente. Contudo, segundo Frankfurt, se tivermos um comprometimento genuíno ao achar que adotar a nossa resposta é a opção mais razoável, é possível antecipar que essa resposta será sempre confirmada por quaisquer outros cálculos que façamos acerca dela (cf. FRANKFURT, 1998d, p. 168). Portanto, ainda que seja possível fazer uma série infinita de

---

<sup>68</sup> “[...] permitting the result of his last calculation to serve as his answer” (FRANKFURT, 1998d, p. 168).

cálculos, essa prática se torna inútil na medida em que nos identificamos decisivamente com uma determinada volição de segunda ordem.

Nos identificamos com um desejo de ordem inferior, quando, realmente, queremos que a nossa vontade seja uma determinada volição de ordem superior pela qual decidimos e que orienta a nossa conduta. O ato da decisão determina o que realmente queremos, pois ele torna completamente nosso o desejo com o qual nos identificamos, isto é, o desejo em questão não é mais externo a nós mesmos: ele se torna integrado a nós pelo fato de que o temos por nossa própria vontade. Como os desejos com os quais nos identificamos tornam-se parte da nossa identidade e os desejos com os quais não nos identificamos tornam-se externos a nós, isso implica que, em um certo sentido, nós criamos ou construímos nossa identidade através de tais atos de decisão (cf. WAGNER, 2011b, p. 32). Ao tomar decisões com as quais se identifica, endossando volitivamente os desejos, ordenando e rejeitando-os, integrando e separando-os de si mesma, a pessoa vai se constituindo. Essa nova abordagem que Frankfurt utiliza para explicar a identificação apresenta-se como promissora, já que ela aparenta evitar o problema da regressão infinita, conforme percebemos na seguinte citação:

Tanto no caso dos desejos como no caso da aritmética, uma pessoa pode, sem arbitrariedade, encerrar uma sequência potencialmente infinita de avaliações quando descobre que não há conflito perturbador, seja entre resultados já obtidos ou entre um resultado já obtido e outro que ela poderia razoavelmente esperar obter se a sequência continuasse. Terminar a sequência naquele ponto – o ponto em que não há conflito ou dúvida – não é arbitrário. Pois a única razão para continuar a sequência seria lidar com um conflito real ou com a possibilidade de que um conflito possa ocorrer. Dado que a pessoa não tem este motivo para continuar, dificilmente é arbitrário para ela parar<sup>69</sup> (FRANKFURT, 1998d, p. 169, tradução nossa).

A forma utilizada por Frankfurt para esclarecer a questão da identificação também aparenta responder a uma outra objeção feita por Gary Watson, já vista por nós, acerca do motivo de volições de segunda ordem constituírem, necessariamente, o que realmente queremos. Segundo a linha de pensamento de Frankfurt, é possível responder a esta última objeção fazendo referência ao fato de que atos de decisão, por impossibilitarem a externalidade, parecem ser mecanismos apropriados para a noção de identificação (cf. MAYR, 2011, p. 60). Se a decisão realmente impossibilitar a externalidade, como Mayr levanta a possibilidade, as nossas volições de ordem superior ganham a autoridade até então questionada por Watson.

---

<sup>69</sup> “Both in the case of desires and in the case of arithmetic a person can without arbitrariness terminate a potentially endless sequence of evaluations when he finds that there is no disturbing conflict, either between results already obtained or between a result already obtained and one he might reasonably expect to obtain if the sequence were to continue. Terminating the sequence at that point – the point at which there is no conflict or doubt – is not arbitrary. For the only reason to continue the sequence would be to cope with an actual conflict or with the possibility that a conflict might occur. Given that the person does not have this reason to continue, it is hardly arbitrary for him to stop” (FRANKFURT, 1998d, p. 169).

Segundo Frankfurt, o caráter do ato de decisão, da maneira que o expomos e entendemos, significaria uma invulnerabilidade à objeção de Watson, pois, como Cuypers pontua, tomamos uma decisão, isto é, exercemos um ato da vontade, quando estamos completamente ativos (cf. CUYPERS, 1998, p. 48), e isso tornaria a decisão imune à externalidade.

Entretanto, pelo menos dois fatos criaram problemas significativos para a nova proposta de Frankfurt. O primeiro fato está relacionado à explicação fornecida por Frankfurt sobre o conceito de decisão poder ser compreendido da seguinte maneira: ao se decidir, uma pessoa não é passiva em relação à sua decisão. Como vimos anteriormente, a intenção da decisão é resolver um conflito ou evitá-lo, e os desejos de ordem superior pelos quais decidimos, e que consequentemente estabelecem essa intenção, não precisam do endosso de uma ordem superior a deles mesmos, pois nós não somos passivos quando decidimos por desejos.<sup>70</sup> Conforme Chandler ressalta, se não somos passivos acerca desses desejos, a possibilidade que eles sejam externos passa a não existir (cf. CHANDLER, 2004, p. 32).

Dessa forma, as volições de ordem superior de um agente seriam constituintes de sua atividade, algo que excluiria a possibilidade de ele ser um mero espectador passivo em relação a essas volições, e isso, a princípio, acabaria com qualquer dúvida sobre a legitimidade da identificação. Todavia, existe um problema, reconhecido pelo próprio Frankfurt, em querer evitar a externalidade e garantir a autoridade das volições de ordem superior por meio de tal atividade da vontade. A dificuldade surge quando percebemos que a explicação de Frankfurt sobre as volições decisivas de ordem superior estaria pressupondo “[...] a noção primitiva de causalidade do agente”<sup>71</sup> (CUYPERS, 1998, p. 48, tradução nossa). Em outras palavras, como Frankfurt afirma, as tentativas de explicações, em termos de qualquer atividade, sobre estar-se ativo são inevitavelmente circulares (cf. FRANKFURT, 2002d, p. 220), pois ao declarar que uma pessoa endossa algo, nós supomos antecipadamente e necessariamente que ela é ativa. Esse é um dos fatos problemáticos que podem ter feito Frankfurt abandonar a ideia de identificação por decisão.

---

<sup>70</sup> Sobre o endosso, Frankfurt comenta que “a afirmação de que uma pessoa endossa algo é mais naturalmente entendida como implicando que a pessoa o aprova. No intuito de sentir ou ser ativo em relação ao seu desejo pela droga à qual ele é viciado, no entanto, um viciado não precisa aprovar esse desejo. Ele pode ser ativo com respeito ao desejo, mesmo que ele o desaprove e até mesmo, de fato, sem ter absolutamente qualquer atitude avaliativa em relação a ele” (FRANKFURT, 2002d, p. 219-220, tradução nossa). “The statement that a person endorses something is most naturally understood as implying that the person approves of it. In order to feel or to be active with respect to his desire for the drug to which he is addicted, however, an addict need not approve of that desire. He may be active with respect to the desire even though he disapproves of it and even, indeed, without having any evaluative attitude towards it at all” (FRANKFURT, 2002d, p. 219-220).

<sup>71</sup> “[...] presupposes the primitive notion of agent-causation” (CUYPERS, 1998, p. 48).

O segundo fato que gerou dúvidas concretas na abordagem de Frankfurt vem do questionamento e da investigação realizada por Velleman, como veremos em seguida. Imagine que, por você não ter comparecido ao casamento do seu amigo, ele tenha ficado triste, e isso fez com que a relação de vocês ficasse abalada. Desde o ocorrido, você tem tido desejos conflitantes entre restabelecer a sua amizade ou definitivamente romper os laços afetivos com o seu amigo. Ao encontrá-lo no jogo de futebol semanal e começarem a conversar, você percebe que está gritando e ofendendo o seu amigo: uma atitude que, no momento da ocorrência, é incompreensível para você. Depois desse episódio ter acontecido, você percebe, por meio de uma reflexão, que já havia se decidido pelo desejo da ruptura da amizade; o seu desejo originou a decisão que acabou causando o seu comportamento agressivo. Porém, ainda que você já tivesse se decidido por esse desejo, essa decisão não é uma com a qual você tenha se identificado – pelo contrário, no momento em que proferia as ofensas contra o seu amigo, você se sentiu violado por essa atitude. Em relação a essa situação imaginária e o tipo de decisão tomada, a seguinte passagem de Velleman parece significativa:

Mas eu necessariamente acho que tomei a decisão ou que a executei? Certamente, posso acreditar que a decisão, embora genuinamente motivada por desejos, foi assim induzida em meu comportamento, mas executada de novo, sem minha ajuda. De fato, ver a decisão como diretamente motivada por meus desejos e meu comportamento como diretamente governado pela decisão é precisamente o que leva ao pensamento de que, conforme minhas palavras se tornavam mais estridentes, era o meu ressentimento falando, não eu<sup>72</sup> (VELLEMAN, 2000, p. 127, tradução nossa).

Quando o seu desejo gerou uma intenção de querer acabar terminantemente com a amizade, ele exerceu a mesma influência causal que efetua em casos rotineiros, mas ele fez isso sem qualquer colaboração sua, e, para Velleman, “quando eu participo de uma ação, devo estar adicionando algo à influência motivacional normal de meus desejos, crenças e intenções [...]”<sup>73</sup> (VELLEMAN, 2000, p. 127, tradução nossa).

Deste modo, as ideias de Velleman parecem demonstrar que o conceito de decisão utilizado por Frankfurt não está imune à externalidade, pois as pessoas podem tomar decisões involuntárias e inconscientes, com as quais ela não se identifica.<sup>74</sup> No cenário que imaginamos,

<sup>72</sup> “But do I necessarily think that I made the decision or that I executed it? Surely, I can believe that the decision, though genuinely motivated by desires, was thereby induced in my behavior but executed again, without my help. Indeed, viewing the decision as directly motivated by my desires, and my behavior as directly governed by the decision, is precisely what leads to the thought that as my words became more shrill, it was my resentment speaking, not I” (Velleman, 2000, p. 127).

<sup>73</sup> “When I participate in an action, I must be adding something to the normal motivational influence of my desires, beliefs, and intentions [...]” (Velleman, 2000, p. 127).

<sup>74</sup> No seu artigo “Identification and Responsibility”, Lippert-Rasmussen questiona, até mesmo, as decisões conscientes e escreve que “[...] é duvidoso se as decisões conscientes são suficientes para a identificação, uma vez que até elas são suscetíveis à externalidade” (LIPPERT-RASMUSSEN, 2003, p. 359, tradução

a decisão foi inconscientemente tomada, e, refletindo sobre a situação, nós passamos a entender que no momento da decisão não existia uma identificação com a mesma. Se essa argumentação é válida, ao entendermos a decisão como um estado mental, sempre poderemos questionar se as decisões são algo com que nos identificamos.

Percebemos que um dos problemas contidos na explicação de Frankfurt é o de que ela desconsidera a possibilidade de decisões inconscientes e involuntárias com as quais não nos identificamos. Portanto, caso Velleman esteja certo, a ausência de externalidade da motivação do agente parece não estar garantida pelo processo de decisão, o que nos faz acreditar que uma nova explicação ou algo adicional seja necessário para fundamentar o conceito de identificação. Veremos como Frankfurt abandona a ideia de explicar a noção de identificação pela noção de decisão e passa a basear os seus esforços na elaboração de um novo conceito: o conceito da satisfação.

## 2.2 Compreendendo a identificação através da satisfação

Em sua nova tentativa de esclarecer o conceito de identificação, Frankfurt argumenta que esse conceito deve ser compreendido sob uma nova ótica. Através de uma análise dos conflitos motivacionais vividos pelas pessoas, ele rejeita as suas exposições anteriores (baseadas na ideia de decisão) e passa a explicar a noção de identificação por meio de novos argumentos. Frankfurt inicia a sua investigação explicando a noção de ambivalência. Segundo ele, uma pessoa é ambivalente quando ela “[...] é movida por preferências ou atitudes incompatíveis em relação a seus afetos ou desejos, ou em relação a outros elementos de sua vida psíquica”<sup>75</sup> (FRANKFURT, 1999f, p. 99, tradução nossa). Ao discutir a noção de ambivalência, Frankfurt está considerando as situações nas quais uma pessoa possui motivações e desejos conflitantes e, devido a esse conflito, não consegue agir decisivamente e/ou descobre que a realização de um desses desejos e motivações conflitantes é algo insatisfatório. O fato de uma pessoa encontrar-se em uma situação de ambivalência não teria relação com os conflitos referentes aos seus desejos de primeira ordem, pois estes, segundo Frankfurt, absolutamente não pertenceriam à vontade, posto que seriam de natureza meramente impulsiva ou sentimental.

---

nossa). “[...] it is doubtful whether conscious decisions are sufficient for identification, since even they are susceptible to externality” (LIPPERT-RASMUSSEN, 2003, p. 359).

<sup>75</sup> “[...] is moved by incompatible preferences or attitudes regarding his affects or his desires or regarding other elements of his psychic life” (FRANKFURT, 1999f, p. 99).

Frankfurt afirma que a ambivalência é caracterizada por conflitos internos à vontade mesma de uma pessoa – isto é, a pessoa não é meramente passiva em relação a esses conflitos – (cf. FRANKFURT, 1999f, p. 99) e também afirma que a ambivalência está internamente relacionada com as nossas atitudes reflexivas de ordem superior, pois é no caso específico dessas atitudes que surgem os conflitos pertencentes à vontade (cf. FRANKFURT, 1999f, p. 99). A nossa vontade é afetada pela ambivalência devido ao fato de não sabermos o que realmente queremos em um patamar de ordem superior de nossas reflexões. Assim, retomando um exemplo já examinado, o viciado que não quer sê-lo não sofre de ambivalência, pois ele está lutando contra uma força pela qual não quer ser movido. Essa força não é algo que o viciado queira que o motive e seja constituinte de sua vontade, ou seja, ela é externa a ele.

A divisão na vontade de uma pessoa – divisão essa causada pela ambivalência – impossibilita que ela busque ou atinja as suas metas e propósitos. Nas palavras de Frankfurt, “na medida em que uma pessoa é ambivalente, ela realmente não sabe o que quer”<sup>76</sup> (FRANKFURT, 1999f, p. 100, tradução nossa). Um exemplo de situação de ambivalência pode ser extraído do filme “A Escolha de Sofia”. Em uma determinada cena do filme, a protagonista é forçada, por um soldado nazista, a escolher qual dos seus dois filhos morrerá. Inicialmente, ela não consegue escolher, mas, para evitar a morte de ambos, ela acaba decidindo ficar com o seu filho, enquanto vê a sua filha sendo enviada para a morte. No caso de uma pessoa que não possui prioridades ou escolhas estáveis, é questionável ser um privilégio possuir a liberdade de escolher entre uma pluralidade de possibilidades. A cena de “A Escolha de Sofia” parece ilustrar tal fato. Acerca desse ponto, Frankfurt afirma que:

A oportunidade de agir de acordo com suas próprias inclinações é um bem duvidoso para um indivíduo cuja vontade é tão dividida que ele é movido tanto a decidir por uma certa alternativa quanto a decidir contra ela. Nenhuma das alternativas pode satisfazê-lo, pois cada uma implica a frustração da outra. O fato de que ele é livre para escolher entre elas provavelmente só tornará sua angústia mais pungente e mais intensa<sup>77</sup> (FRANKFURT, 1999f, p. 102, tradução nossa).

Uma pessoa que se encontra em uma situação de ambivalência está sob uma condição extrema, compelida a um ponto de ruptura e inclinada tanto a seguir um caminho determinado quanto a seguir o caminho oposto. Ela se encontra nos dois lados do conflito que ocorre em seu

---

<sup>76</sup> “To the extent that a person is ambivalent, he does not really know what he wants” (FRANKFURT, 1999f, p. 100).

<sup>77</sup> “The opportunity to act in accordance with his own inclinations is a doubtful asset for an individual whose will is so divided that he is moved both to decide for a certain alternative and to decide against it. Neither of the alternatives can satisfy him, since each entails frustration of the other. The fact that he is free to choose between them is likely only to make his anguish more poignant and more intense” (FRANKFURT, 1999f, p. 102).

interior, sua vontade está dividida e a sua atitude diante dos seus desejos e inclinações é extremamente instável. Desse modo, a pessoa, em situação de ambivalência, não tem predileção pelos cursos de ação que ela pode seguir.

Em relação aos estados psicológicos de uma pessoa, Frankfurt sustenta que o estado de ambivalência é essencialmente oposto ao da sinceridade.<sup>78</sup> O exame da noção de sinceridade insere-se em uma tentativa de fornecer uma explicação mais satisfatória e completa do conceito de identificação. Podemos dizer que a sinceridade exige que os nossos conflitos referentes às volições de ordem superior estejam completamente resolvidos. É nesse sentido específico que a sinceridade é antagônica à ambivalência.

Quando nós estamos em um estado de sinceridade no que diz respeito aos nossos sentimentos, atitudes, desejos e motivações, ou seja, quando somos sinceros em relação aos nossos componentes psicológicos, nós nos encontramos totalmente satisfeitos com o fato de que esses componentes constituam e sejam partícipes de nosso processo comportamental. Isso não significa que a sinceridade corresponda exatamente a uma inexistência de ambivalência, pois o que garante a nossa sinceridade em relação aos elementos psíquicos que nos compõem não é algo derivado da inexistência de conflitos entre esses mesmos elementos. Podemos não ter nenhum tipo de conflito e, ainda assim, não estarmos em um estado de sinceridade no que se refere aos nossos estados psicológicos. Nas palavras de Frankfurt:

A sinceridade não exige que uma pessoa seja completamente imperturbável pela oposição interna à sua vontade. Apenas requer que, com relação a qualquer conflito, ela mesma esteja totalmente resolvida. Isso significa que ela deve estar resolutamente do lado de uma das forças que lutam dentro dela e não do lado de qualquer outra. Em relação à oposição dessas forças, ela precisa saber onde ela mesma está. Em outras palavras, ela deve saber o que quer<sup>79</sup> (FRANKFURT, 1999f, p. 100, tradução nossa).

Um estado de sinceridade não é meramente uma sensação de segurança ou algum tipo de ânimo que temos em relação às nossas atitudes. Esse estado denota uma organização da nossa vontade, uma integração volitiva e uma unidade de disposições de ordem superior. O viciado que quer deixar de ser viciado, por exemplo, ainda que tenha a sua vontade derrotada pelo vício, não tem o rompimento de sua unidade volitiva: ele prefere, com sinceridade, um dos lados do conflito que o perturba.

---

<sup>78</sup> Para traduzir a palavra “wholehearted” e os seus derivados, termos que Frankfurt utiliza, recorrentemente, em seu texto, optamos pelo adjetivo “sincero” e seus derivados.

<sup>79</sup> “Wholeheartedness does not require that a person be altogether untroubled by inner opposition to his will. It just requires that, with respect to any such conflict, he himself be fully resolved. This means that he must be resolutely on the side of one of the forces struggling within him and not on the side of any other. Concerning the opposition of these forces, he has to know where he himself stands. In other words, he must know what he wants” (FRANKFURT, 1999f, p. 100).

A sinceridade – além de expressar que no caso de uma escolha entre dois ou mais elementos, atribuímos uma maior prioridade a um deles em detrimento dos outros – manifesta, principalmente, o fato de vivenciarmos um tipo de satisfação pessoal e de não existir um desejo intrínseco de sermos volitivamente diferentes do que somos: a nossa vontade é precisamente a que gostaríamos de ter. Esse ponto é fundamental para entendermos a nova noção de identificação que Frankfurt procura propor.

A análise realizada até aqui, na presente seção, mostrou-se necessária devido ao fato da concepção de identificação por satisfação, tal como desenvolvida por Frankfurt, envolver a noção de sinceridade. Como já foi observado, a sinceridade significa não querer mudanças nas razões que fundamentam os nossos processos psicológicos. Deste modo, não temos interesse ativo em alterar a nossa estrutura e configuração motivacional, isto é, estamos em um estado de plena satisfação no que se refere à esta configuração. Segundo a linha de pensamento de Frankfurt, estar verdadeiramente satisfeito:

[...] não é, portanto, uma questão de escolher deixar as coisas como estão ou de fazer algum julgamento ou decisão concernente ao desejo de mudança. É uma questão de simplesmente não ter interesse em fazer mudanças. O que isso requer é que elementos psíquicos de certos tipos não ocorram. Mas ao passo que a ausência de tais elementos não requer ação deliberada ou restrição deliberada, suas ausências devem, contudo, ser reflexivas<sup>80</sup> (FRANKFURT, 1999f, p. 104-105, tradução nossa).

A explicação de Frankfurt deixa claro que o fato de não termos interesse em alterar as coisas a nosso respeito é oriundo do nosso entendimento e ponderação sobre a situação na qual nos encontramos ao estarmos em um estado de satisfação. Isso é importante a fim de esclarecer que o “não querer mudar” não ocorre de um modo wanton – isto é, o nosso interesse em não exercer mudanças não se deve ao fato de não assumirmos uma posição diante da nossa existência ou de estarmos desinteressados em nossas preferências: pelo contrário, a razão de não quereremos mudar advém da nossa própria consideração e reflexão acerca do nosso arranjo motivacional e configuração psicológica.

Portanto, a nossa satisfação corresponde à inexistência de algum tipo de predisposição, adquirida através de reflexões, de quereremos mudar o nosso estado. Como Frankfurt define, “a satisfação é um estado de todo o sistema psíquico – um estado constituído apenas pela ausência

---

<sup>80</sup> “[...] is not a matter, then, of choosing to leave things as they are or of making some judgment or decision concerning the desirability of change. It is a matter of simply having no interest in making changes. What it requires is that psychic elements of certain kinds do not occur. But while the absence of such elements does not require either deliberate action or deliberate restraint, their absence must nonetheless be reflective” (FRANKFURT, 1999f, p. 104-105).

de qualquer tendência ou inclinação de alterar sua condição”<sup>81</sup> (FRANKFURT, 1999f, p. 104, tradução nossa). Isso não significa que uma pessoa satisfeita é uma pessoa que não aceitará qualquer tipo de mudança em sua condição: significa que essa pessoa não possui um interesse realmente ativo em causar uma mudança. Ainda que ela vislumbre melhores perspectivas para si e admita que poderia estar em circunstâncias mais vantajosas, essas perspectivas não são parte constituinte de sua preocupação em razão do fato dessas possibilidades de melhoria em sua condição não serem algo realmente importante para ela. E isso não se deve ao fato de uma incerteza em relação à mudança ou aos dispêndios ligados às alterações de sua condição. A razão é, simplesmente, a de que essa pessoa se encontra em um estado de aceitação das coisas tais como estão e de uma falta de ambição em relação a possibilidades de melhorias em sua condição.

Neste momento da nossa argumentação, o leitor pode estar se perguntando o que toda essa explicação sobre a ideia de satisfação tem a ver com a noção de identificação. A fim de esclarecer essa questão, acreditamos ser pertinente lembrar que – conforme já foi visto em nossas considerações sobre a hierarquia de desejos – uma pessoa se identifica com um dos seus desejos por querer ser movida a agir pelo desejo com o qual se identificou. No entanto, segundo Frankfurt, a identificação não se baseia meramente no fato de uma pessoa ter “[...] um desejo de ordem superior pelo qual o primeiro desejo é endossado. O desejo endossante de ordem superior deve ser, além disso, um desejo com o qual a pessoa está satisfeita”<sup>82</sup> (FRANKFURT, 1999f, p. 105, tradução nossa). Desse modo, nos termos da linha de pensamento desenvolvida por Frankfurt, a identificação não é mais realizada através da tomada de decisão – um processo ativo, como já vimos. Segundo o filósofo, a noção de identificação deve ser entendida com base na noção de satisfação – uma ausência de conflitos na configuração psicológica da pessoa. A identificação deixa de ser um processo ativo e passar a ser um processo passivo na medida em que não implica ou pressupõe qualquer forma de atividade.

A passividade no que se refere à satisfação caracteriza-se com base na ideia de que não precisamos de nenhum tipo de pensamento, atitude ou crença particular para estarmos satisfeitos. Não podemos, por algum tipo de atividade que está sob o nosso controle voluntário, atingir um estado de sinceridade ou satisfação em relação a algum estado psicológico. Assim, para uma pessoa se sentir satisfeita, o equilíbrio característico do estado de satisfação –

---

<sup>81</sup> “Satisfaction is a state of the entire psychic system – a state constituted just by the absence of any tendency or inclination to alter its condition” (FRANKFURT, 1999f, p. 104).

<sup>82</sup> “[...] a higher-order desire by which the first desire is endorsed. The endorsing higher-order desire must be, in addition, a desire with which the person is satisfied” (FRANKFURT, 1999f, p. 105).

equilíbrio esse que, como já vimos, seria uma inexistência de inclinação de querermos mudar a nossa condição – não pode ser imposto, mas constituinte do seu estado psicológico (cf. FRANKFURT, 1999f, p. 104). Dessa forma, o nosso estado de sinceridade em relação às ações que realizamos e a inexistência do interesse ativo em querer mudar a nossa estrutura motivacional garantiriam que “[...] o desejo sobre o qual alguém age não é externo a ele mesmo [...]”<sup>83</sup> (MAYR, 2011, p. 61, tradução nossa). Portanto, a identificação asseguraria a internalidade das nossas motivações.

Além disso, de acordo com Frankfurt, um estado de satisfação em relação a um elemento psicológico particular não requer um estado de satisfação em relação a qualquer outro estado (cf. FRANKFURT, 1999f, p. 105). Ao ser explicada deste modo, a noção de satisfação parece evitar a já conhecida ameaça de uma regressão ao infinito, pois se alguma atitude fosse necessária para estarmos satisfeitos com os nossos desejos de ordem superior, a ameaça de regressão reapareceria, já que seria possível um questionamento sobre essa atitude adicional, independentemente do fato dessa atitude ser uma com a qual a pessoa se identifica (cf. BRATMAN, 1999, p. 194), isto é, caso estar satisfeito com o nosso estado fosse algo que demandasse uma segunda satisfação com algum elemento e essa segunda satisfação demandasse uma terceira satisfação com outro elemento e assim por diante, nós entraríamos em uma regressão ao infinito.<sup>84</sup> Se o nosso desejo endossante de ordem superior é um desejo que nos causa satisfação, nós não precisamos assegurar essa identificação através de volições de ordem superior, ou seja, o fato de estarmos satisfeitos com um desejo particular não pressupõe a existência de outros desejos. Isso torna desnecessária a continuação da ascensão aos desejos de ordem superior.

Assim, com base no que acabamos de expor, podemos concluir que, segundo Frankfurt, o que constitui a identificação é um desejo endossante de ordem superior, desejo este com o qual a pessoa está satisfeita (cf. FRANKFURT, 1999f, p. 105).<sup>85</sup>

Finalizamos este capítulo observando que as explicações de Frankfurt, sobre a noção de identificação, nos habilita a fazer uma distinção entre os nossos desejos efetivos – aqueles que nos movem por todo o caminho até a ação – e os desejos com os quais nos identificamos. Entender o que a identificação representa é fundamental, pois “[...] na medida em que uma

---

<sup>83</sup> “[...] the desire on which one acts is not external to oneself [...]” (MAYR, 2011, p. 61).

<sup>84</sup> Talvez Frankfurt tenha percebido que explicações acerca da identificação ser um processo ativo estariam sujeitas ao problema da regressão infinita.

<sup>85</sup> É possível que um indivíduo fique satisfeito e se identifique com um desejo de primeira ordem, sem levar em consideração os desejos de ordem superior que endossam esse desejo. No entanto, na medida que esse desejo de primeira ordem não envolve reflexão, esse indivíduo não seria mais uma pessoa, e, sim, um wanton, como já vimos previamente.

pessoa se identifica com as fontes de suas ações, ela assume a responsabilidade por essas ações e adquire a responsabilidade moral por elas [...]”<sup>86</sup> (FRANKFURT, 1998h, p. 54, tradução nossa). Ainda que os desejos não tenham sua origem no uso da nossa reflexão e no exercício da nossa vontade e ainda que não tenhamos responsabilidade pelas suas ocorrências, existe um determinado sentido em que nós nos tornamos responsáveis pelo fato de possuímos esses desejos: nos identificamos com eles. Desse modo, os desejos passam a ser nossos de uma maneira que não eram – tornam-se constituintes do que realmente queremos. Essencialmente, sermos responsáveis pela nossa personalidade está intrinsecamente relacionado ao fato de assumirmos uma responsabilidade pelas nossas particularidades e atributos, e este fato não depende de sermos os agentes causais de nossas disposições: depende da nossa identificação com nossas características e de incorporarmos as mesmas como elementos constituintes do que nós somos. A identificação, portanto, é um instrumento que possibilita a constituição da nossa própria identidade.

Mas ainda que tenhamos explicado a função exercida pela identificação, algumas perguntas fundamentais para a nossa análise ainda não foram respondidas. Por que nos identificamos com um desejo específico e não com inúmeros outros? Qual é o tipo de relação que precisamos ter com as nossas características para que possamos ser considerados moralmente responsáveis pelas nossas ações? O que é, afinal de contas, o nosso “verdadeiro eu”? Tentaremos responder a essas e outras questões nas páginas subsequentes.

---

<sup>86</sup> “[...] to the extent that a person identifies himself with the springs of his actions, he takes responsibility for those actions and acquires moral responsibility for them [...]” (FRANKFURT, 1998h, p. 54).

### 3 A RELAÇÃO ENTRE AUTONOMIA E RESPONSABILIDADE

Conforme já vimos, como resposta à pergunta acerca de se uma pessoa é moralmente responsável por sua ação, alguns filósofos afirmam que nós não obtemos a resposta, simplesmente, através da reidentificação: o que nos interessaria seria o fato da pessoa ser “ela mesma” no momento da ação. Enquanto os filósofos que dão ênfase ao problema da reidentificação questionam o que faz com que X seja idêntico a Y, ou seja, quais são as condições sob as quais X, em algum momento no tempo, pode ser corretamente reidentificado como Y em algum outro instante, os filósofos que enfatizam a caracterização questionam o que significa afirmar que determinada característica ou atributo pertence ou não a uma certa pessoa.

Ainda que muitas questões metafísicas possam ser consideradas, quando exploramos diversos tópicos da identidade pessoal, Frankfurt defende a ideia de que ao realizarmos uma articulação prático-normativa da identidade, o estudo sobre as condições de identidade e persistência para uma pessoa pode ser feito com mais propriedade. Portanto, em vez de analisar a identidade pessoal através de um projeto metafísico, Frankfurt a investiga sob a luz de considerações práticas, afirmando que a nossa identidade seria compreendida como algo moldado através de reflexões, de identificações e alguns comportamentos volitivos, como detalharemos nas páginas seguintes. Em situações nas quais a questão da identidade é do nosso interesse prático, parece que o ponto central é saber se a pessoa, ao agir, identifica-se com os seus atos.

De acordo com o nosso estudo feito até aqui, percebemos que pessoas são capazes de formar desejos de ordem superior e que a conexão pessoa/agente moral é intrinsecamente estabelecida pela determinação (por meio de reflexões e questionamentos) de qual desejo ela quer que a mova e, conseqüentemente, pela definição de quais seriam as razões para agir. Com base em nossa análise, não seria incoerente afirmar que Frankfurt compreende a manifestação da capacidade que as pessoas têm para agir como decorrendo de volições de ordem superior. Julgamos, porém, que ainda não está explícito o que leva uma pessoa a formar desejos de ordem superior. Com o objetivo de esclarecer essa dúvida, Frankfurt recorre novamente à analogia com a matemática. Ele afirma que:

Alguém verifica seus cálculos porque acha que pode tê-los feito errado. Pode ser que exista um conflito entre a resposta que ele obteve e uma resposta diferente que, por uma razão ou outra, ele acredita estar correta; ou talvez ele tenha apenas uma suspeita mais generalizada, no sentido de que ele possa ter cometido algum tipo de erro. Similarmente, uma pessoa pode ser levada a refletir sobre seus próprios desejos, ou porque eles entram em conflito uns com os outros ou porque uma falta de confiança

mais geral a move a considerar se deve estar satisfeita com suas motivações como elas são<sup>87</sup> (FRANKFURT, 1998d, p. 169, tradução nossa).

É verdade que possuir desejos particulares pode não ser responsabilidade nossa, uma vez que podemos ter desejos sem ao menos pensar em querer tê-los. Entretanto, se podemos, simplesmente, desejar comer uma pizza, viajar e até mesmo querer agredir alguém – e isso, por si só, não implica que somos moralmente culpados –, cabe a nós considerar os motivos e razões fornecidos por esses desejos, ou seja, cabe a nós aceitar ou rejeitar, com o uso de nossa racionalidade, alguns dos nossos desejos e ponderar se eles são os estímulos que queremos como motivação para agir. Schechtman interpreta as reflexões de Frankfurt do mesmo modo. Segundo ela:

A característica definidora da pessoalidade é, portanto, a capacidade de tomar partido quando descobrimos conflitos em nossos desejos, em vez de simplesmente sermos movidos por qualquer desejo que seja mais forte na balança. É essa capacidade, diz Frankfurt, que permite o tipo de autonomia que define a ação humana e, então, é em virtude dessa capacidade que somos *selves*<sup>88</sup> (SCHECHTMAN, 2005, p. 46, tradução nossa).<sup>89</sup>

Mas se concluímos que a capacidade de agir que as pessoas possuem envolve tomar partido em relação aos seus próprios desejos para, posteriormente, poder operar sobre eles, resta ainda a pergunta acerca do que nos permite dizer, justificadamente, que um desejo particular é verdadeiramente meu ou seu. Em relação a esta questão fundamental da filosofia de Frankfurt, Calhoun observa que a característica essencial para que um desejo possa ser considerado

---

<sup>87</sup> “Someone checks his calculations because he thinks he may done them wrong. It may be that there is a conflict between the answer he has obtained and a different answer which, for one reason or another, he believes may be correct; or perhaps he has merely a more generalized suspicion, to the effect that he may have made some kind of error. Similarly, a person may be led to reflect on his own desires either because they conflict with each other or because a more general lack of confidence moves him to consider whether to be satisfied with his motives as they are” (FRANKFURT, 1998d, p. 169).

<sup>88</sup> “The defining feature of selfhood is thus the ability to take sides when we discover conflicts in our desires, rather than simply being moved by whichever desire is on-balance strongest. It is this capacity, Frankfurt says, that allows for the type of autonomy which defines human action, and so it is in virtue of this capacity that we are selves” (SCHECHTMAN, 2005, p. 46).

<sup>89</sup> Nessa passagem, preferimos não traduzir o termo “selves”, plural do termo “self”. Para ajudar os leitores na compreensão dessa palavra tão rica de significado na Filosofia, pegamos emprestado o uso que Galen Strawson faz do termo. Ele diz que “um self é certamente – essencialmente – um sujeito de experiência, e certamente – essencialmente – não é a mesma coisa que um ser humano considerado como um todo” (STRAWSON, 2009, p. 8, tradução nossa). “A self is certainly – essentially – a subject of experience, and it’s certainly – essentially – not the same thing as a human being considered as a whole” (STRAWSON, 2009, p. 8). Como fonte de possíveis pesquisas sobre o conceito de self, ver o artigo de Ingmar Persson (2005), onde ele escreve, de uma forma esquemática, que “um self, então, é algo que (1) possui ou tem experiências [...], que (2) se percebe, ou entra no conteúdo de alguns dos seus estados experienciais, e que (3) está consciente de si mesmo como algo do qual (1) é verdadeiro” (PERSSON, 2005, p. 30, tradução nossa). “A self, then, is something that (1) owns or has experiences [...], that (2) perceives itself, or enters into the content of some of its experiential states, and that (3) is aware of itself as something of which (1) is true” (PERSSON, 2005, p. 30).

exclusivamente de alguém é que esse desejo esteja integrado à identidade de uma pessoa (cf. CALHOUN, 2008, p. 194).<sup>90</sup>

Para avançarmos em nossa investigação, discutiremos, nas páginas subsequentes, o exame realizado por Frankfurt sobre outros temas ainda não explorados no presente trabalho e fundamentais para os nossos propósitos. Através dessa discussão, tentaremos entender melhor a problemática motivadora da nossa pesquisa: a conexão estabelecida por Frankfurt entre a identidade pessoal e a responsabilidade moral. Começaremos introduzindo um conceito fundamental nos escritos de Frankfurt e indispensável quando o assunto é a atribuição de responsabilidade: a noção de autonomia.

### 3.1 Autonomia

Se quisermos ter alguma espécie de vida na condição de pessoas, nós não só precisaremos manter determinados desejos e motivações, mas também estabelecer e conservar uma unidade volitiva. Segundo Frankfurt, qualquer coisa que ofereça perigo a essa unidade, isto é, à coesão e integração de nós mesmos, tende a nos estimular “[...] para uma tentativa de *autopreservação*”<sup>91</sup> (FRANKFURT, 1999a, p. 139, tradução nossa). Uma pessoa integrada e coesa, na perspectiva de Frankfurt, é alguém que, ao estabelecer uma disposição ordenada entre os seus desejos, se constituiu ao se identificar com alguns desses desejos e eliminar eventuais conflitos entre eles. Além da existência de uma relação de harmonia e coerência no interior do seu complexo volitivo, os desejos e motivações que regem o seu comportamento – e são fundamentais para a formação e preservação de sua unidade volitiva – são constitutivos de um autogoverno: de sua autonomia.

De uma maneira geral e sem entrarmos nos detalhes das inúmeras teorias filosóficas sobre a questão da autonomia, talvez possamos dizer que somos autônomos quando, ao agir sob um conjunto de princípios definidos por nós, temos um certo tipo de autoridade sobre nós mesmos e temos a capacidade de agir conforme essa autoridade. Se é verdade que podemos considerar uma pessoa autônoma quando ela tem a capacidade de administrar e conduzir determinadas questões de sua vida, parece que, para explicar o conceito de autonomia e podermos afirmar, justificadamente, que alguém é autônomo, nós precisamos compreender qual é exatamente o tipo de controle e relação que uma pessoa propriamente autônoma precisa ter

---

<sup>90</sup> Entenderemos melhor essa passagem quando pormenorizarmos, a partir da página 75, o que Frankfurt compreende pela noção de identidade volitiva.

<sup>91</sup> “[...] for an attempt at ‘self-preservation’” (FRANKFURT, 1999a, p. 139).

com os seus próprios desejos, motivações, intenções, crenças e valores; ou seja, precisamos compreender a natureza da influência e do vínculo que um indivíduo propriamente autônomo deve possuir com os elementos que são determinantes do seu próprio comportamento e constituintes da sua vontade.

Compreender certos conceitos ligados à ideia de nos expressarmos autenticamente e o que significa agir com autonomia é algo essencial para o objetivo deste trabalho, posto que o pensamento de Frankfurt sobre a autonomia e autenticidade é moldado exatamente pelo seu objetivo de determinar as condições para a responsabilidade moral.

No seu artigo “Identification and Externality”, Frankfurt afirma que motivações e desejos experienciados por uma pessoa podem ser internos ou externos a ela mesma, mas ao tentar fornecer uma distinção entre a internalidade e a externalidade dessas motivações e desejos inerentes ao nosso eu, Frankfurt, inicialmente, admite que explicações sobre o conceito de internalidade e externalidade são problemáticas (cf. FRANKFURT, 1998c, p. 66). Na tentativa de esclarecer esses conceitos, ele pergunta qual é a diferença central entre a ação de levantarmos, por nossa própria vontade, o nosso braço e a ação do nosso braço levantar por termos sofrido algum choque elétrico ou espasmo muscular (cf. FRANKFURT, 1998c, p. 58). Certamente, nas duas situações, somos nós que levantamos o braço e, portanto, em determinado sentido, ambas as ações são nossas. Contudo, parece que a ação pode ser considerada interna a nós *somente* no primeiro caso descrito, pois o princípio que nos move, diferentemente do que ocorre no segundo exemplo, não é tomado como algo externo: acreditamos que ele nos pertence e é com base nele que queremos agir.

Para elucidar ainda mais o seu ponto, Frankfurt pede para que consideremos um caso em que um homem fica, subitamente, irritado durante uma conversa e, assim, começa a ter um comportamento abusivo e digno de censura. Quando questionado acerca do incidente, o homem se desculpa e se justifica dizendo que não conseguiu se comportar de outra maneira, pois ao estar tomado pela raiva, ele não tinha controle sobre si mesmo (cf. FRANKFURT, 1998c, p. 63). A raiva, portanto, é algo que o homem considera ser um elemento intruso, pois ele não queria ser motivado por ela. Frankfurt afirma que em casos similares a este último exemplo – situações nas quais nos sentimos violados por paixões estranhas a nós – experimentamos a externalidade de desejos e motivações.<sup>92</sup>

Parece, então, que a ideia fundamental é a de que paixões são externas a nós quando preferimos não tê-las ou quando preferimos não ser movidos por elas, e que elas são internas a

---

<sup>92</sup> Frankfurt não exclui a possibilidade de que o homem em questão esteja agindo de má-fé ao afirmar que uma paixão está sendo indevidamente atribuída a ele (cf. FRANKFURT, 1998c, p. 62).

nós quando as acolhemos ou as aceitamos de modo indiferente no momento de sua ocorrência (cf. FRANKFURT, 1998c, p. 63). Entretanto, explicar a internalidade e a externalidade somente em termos de meras atitudes que possuímos em relação aos nossos desejos e motivações é uma tentativa que, segundo Frankfurt, demonstra ser incorreta, pois essas atitudes estão sujeitas à externalidade, isto é, o simples fato de ter atitudes acerca dos nossos desejos e motivações não assegura que elas são internas a nós. Assim “uma atitude em virtude da qual uma paixão é interna, ou em virtude da qual uma paixão é externa, não pode ser meramente uma atitude que uma pessoa encontra dentro de si mesma; deve ser uma com a qual ela deve estar identificada”<sup>93</sup> (FRANKFURT, 1998c, p. 65-66, tradução nossa). Portanto, de acordo com Frankfurt, entender o que faz com que determinados aspectos psicológicos sejam internos a nós é entender o que está em jogo na noção de identificação, algo que detalhamos ao longo deste trabalho.<sup>94</sup> Com o que foi exposto até aqui, podemos dizer que os desejos e motivações são nossos – internos a nós – quando nos identificamos com eles e os endossamos, por meio de deliberações, como algo que determina o nosso comportamento. Por sua vez, dizemos que certos desejos e motivações não são nossos – externos a nós – quando, ao não nos identificarmos com eles, os censuramos ou repudiamos sua ocorrência.

O juízo que uma pessoa realiza quando não quer ter uma determinada atitude ou não possui vontade de ser movida por ela é um juízo de que essa “[...] atitude não lhe fornece nenhuma razão para agir”<sup>95</sup> (FRANKFURT, 2002e, p. 186, tradução nossa). Desse modo, dizemos que um desejo encontra-se alienado a nós quando – através da nossa não identificação – o rejeitamos completamente, desaprovamos as ações que são provenientes dele e não queremos, de modo algum, ser movidos por ele.<sup>96</sup> Possuir um desejo não significa,

<sup>93</sup> An attitude in virtue of which a passion is internal, or in virtue of which a passion is external, cannot be merely an attitude that a person finds within himself; it must be one with which he is to be identified (FRANKFURT, 1998c, p. 65-66).

<sup>94</sup> Percebemos, neste momento, a motivação de Frankfurt ao tentar explicar a identificação através da decisão e depois através da satisfação: Frankfurt queria assegurar que a noção de identificação não estaria sujeita a nenhum tipo de influência externa a nós, pois se essa noção não fosse imune à externalidade, ela não poderia garantir a internalidade dos nossos desejos, características e motivações.

<sup>95</sup> “[...] attitude provides him with no reason for action at all” (FRANKFURT, 2002e, p. 186).

<sup>96</sup> Erasmus Mayr realiza uma interessante discussão sobre as diferenças entre o fenômeno da alienação e o fenômeno da akrasia. Resumidamente, ele afirma que “no caso padrão de akrasia, o agente acredita que ele tem alguma razão para agir como ele age, embora ele não acredite que essa razão seja justificativa suficiente, pois é superada por outras considerações contrárias relevantes [...], no caso de alienação, no entanto, os problemas são diferentes, porque o agente está completamente relutante em ser movido pelo desejo em questão; isto é, ele desaprovava a ação mesmo se não houvesse nenhuma consideração contrária particular na situação atual” (MAYR, 2011, p. 49, tradução nossa). “In the standard case of akrasia, the agent believes that he has some reason to act as he does, though he does not believe this reason to be a sufficiently justifying one, because it is outweighed by other relevant countervailing considerations [...], in the case of alienation, however, matters are different, because the agent is completely unwilling to be moved by the desire in question; that is, he would disapprove of the action even if there were no particular counteracting considerations in the present situation” (MAYR, 2011, p. 49).

necessariamente, ter uma razão para agir, mas significa estar diante do problema de nos identificarmos, ou não, com o desejo em questão. Segundo Frankfurt, um desejo, por si mesmo, não fornece um motivo para que a pessoa aja, ainda que ela se identifique com esse desejo. O que o desejo fornece para a pessoa é o problema de ela ter que resolver qual das suas condutas, em relação a esse desejo, é a mais adequada, isto é, se a pessoa deve, imediatamente, tentar satisfazer o desejo, se ela deve eliminá-lo dos seus pensamentos ou se ela deve esperar um momento mais propício para que possa satisfazê-lo (cf. FRANKFURT, 2002c, p. 88).

Como vimos, a identificação nos permite fazer a diferenciação entre os desejos internos e externos a nós mesmos, e essa distinção é algo fundamental para os filósofos que, assim como Frankfurt, investigam a relação, no campo da caracterização, entre a Moral e a identidade pessoal, posto que, para Schechtman, tais filósofos estão fundamentalmente interessados em saber quais desejos são genuinamente nossos e quais são os critérios que nos permitem afirmar quais ações ou motivações podem ser, justificadamente, atribuídas – da forma que a autonomia exige – a uma pessoa (cf. SCHECHTMAN, 2008, p. 36).

Compreender a diferença entre a internalidade e a externalidade é necessário para podermos entender em que sentido uma pessoa, ao agir, carece ou não de autonomia. Os desejos e motivações externos à pessoa parecem rivalizar com ela pelo controle de sua conduta, e tal fato parece mostrar que uma pessoa é autônoma quando ela é regida do interior, ou seja, por causas internas ao eu (cf. VELLEMAN, 2002, p. 92). Nós não consideramos os nossos desejos e motivações internos como algo desconectado do nosso eu e nem como um invasor desconhecido, que está em nós por sermos indefesos. Pelo contrário, eles são intencionais e verdadeiros e o seu poder é o nosso poder: somos movidos por eles, mas não somos passivos, pois, na medida em que eles nos impulsionam, nós estamos sendo movidos por nós mesmos, e não por alguma força externa. Assim, os desejos e motivações internos a nós podem ser vistos como uma “[...] expressão autêntica de nós mesmos”<sup>97</sup> (FRANKFURT, 2006, p. 8, tradução nossa).

Frankfurt argumenta que é devido à autenticidade do caráter, das escolhas, dos estados psicológicos e cognitivos das pessoas que podemos, ou não, atribuir autonomia às mesmas. Dessa forma, como Kuhler e Jelinek ressaltam, não é a autonomia que conduziria à autenticidade; pelo contrário, a autonomia pressuporia a autenticidade – um eu autêntico (cf. KUHLER; JELINEK, 2010, p. 11). As nossas ações seriam, portanto, consideradas autônomas

---

<sup>97</sup> “[...] authentic expressions of ourselves” (FRANKFURT, 2006, p. 8).

por expressarem autenticamente a nossa vontade, isto é, elas seriam uma manifestação do que mais importa para nós, das nossas preocupações mais relevantes.

O conceito de autenticidade está inerentemente ligado à internalidade e à identificação (noções que já analisamos), visto que as motivações, os estados psicológicos, cognitivos e valorativos de uma pessoa seriam autênticos se ela se *identificasse sinceramente* com eles ou, ao submeter – reflexivamente – seu conteúdo e origem a uma avaliação crítica, os adotasse sem ressalvas (cf. OSHANA, 2007, p. 3). Posto de outra maneira, ser autêntico é agir por uma motivação de algo que genuinamente nos pertence, que é verdadeiramente nosso. Um desejo de comer doces, por exemplo, pode ser genuinamente atribuído a uma pessoa que também possui o desejo de não comê-los (ela pode estar fazendo uma dieta com a intenção de emagrecer), porém um desses desejos pode ser encarado como o seu “desejo verdadeiro”, algo que realmente pertence a ela. Caso o desejo de não comer o doce seja o seu desejo genuíno, ela age de maneira autêntica quando não o come, pois está agindo em conformidade com uma de suas preocupações mais intrínsecas (a de querer emagrecer) e de acordo com a sua natureza fundamental. Desse modo, é com referência ao agir autêntico que podemos dizer que uma pessoa é “ela mesma”, pois é nesse tipo de agir que manifesta-se aquilo que chamamos de sua essência, o “verdadeiro eu”.

Conforme o exemplo do vício em drogas,<sup>98</sup> uma pessoa viciada pode negar o seu desejo pela droga e lutar contra ele utilizando o seu máximo esforço. No final desse embate, o seu desejo pela droga pode prevalecer, mas a pessoa, nesse caso, estará agindo contra o seu próprio desejo interno (o repúdio pela droga). Segundo a linha de pensamento de Frankfurt, quando fatos como esses acontecem, a motivação que conduz a pessoa à ação é externa à pessoa. Nas palavras de Schechtman (em um exame de argumentação de Frankfurt), “[...] não é ela quem está agindo, mas o vício que age através dela”<sup>99</sup> (SCHECHTMAN, 2005, p. 46, tradução nossa). Sendo assim, uma pessoa “não é ela mesma” quando tem um sincero repúdio por suas motivações e mesmo assim age em função das mesmas, isto é, quando ela não se identifica com seus desejos, mas age de acordo com eles.

A ideia parece ser, então, a de que uma pessoa é “ela mesma” quando as suas atitudes expressam características, crenças ou desejos “[...] que ela autenticou e tornou seus”<sup>100</sup> (OSHANA, 2010, p. 60, tradução nossa). Dessa forma, Frankfurt afirma que uma pessoa ser

<sup>98</sup> Analisamos esse exemplo na página 35.

<sup>99</sup> “When this happens, says Frankfurt, the motivation which leads her to action is external to herself – it is not she who is acting, but the addiction which acts through her” (SCHECHTMAN, 2005, p. 46).

<sup>100</sup> “[...] that he has authenticated and made his own” (OSHANA, 2010, p. 60).

autônoma é, essencialmente, uma questão de ela ser ativa ao invés de ser passiva no que tange as suas atitudes e motivações: é uma questão das atitudes e motivações de uma pessoa serem as que ela realmente quer ter e, conseqüentemente, não serem externas a ela mesma (cf. FRANKFURT, 2004, p. 20).<sup>101</sup>

Segundo o que já foi exposto, a identificação, nos termos de Frankfurt, é um instrumento que constitutivamente nos permite dizer quais desejos são genuinamente nossos e quais são externos a nós. Notamos, aqui, o papel estratégico de realizar-se uma investigação minuciosa do conceito de identificação, pois é absolutamente lógico, no interior da linha de argumentação de Frankfurt, dizer que uma pessoa é autônoma quando ela age conforme às suas volições de ordem superior, ou seja, quando ela age de acordo com algo que ela endossa reflexivamente. Como consequência, se os nossos desejos de ordem superior são representações do que realmente nos pertence, e se a internalidade é garantida através da identificação, parece ser possível afirmar que a identificação é o ponto chave da concepção de Frankfurt acerca da noção de autonomia.

Entretanto, no seu artigo “Autonomy, Necessity and Love”, Frankfurt faz duas fortes afirmações a esse respeito. Ele sustenta que “uma pessoa age de forma autônoma somente quando suas volições derivam do caráter essencial de sua vontade”<sup>102</sup> (FRANKFURT, 1999a, p. 132, tradução nossa) e que a essência de uma pessoa “[...] é uma questão de necessidades volitivas contingentes pelas quais a vontade de uma pessoa é, de fato, restringida”<sup>103</sup> (FRANKFURT, 1999a, p. 138, tradução nossa). Essas afirmações têm implicações decisivas na teoria de Frankfurt. Com efeito, apesar do conceito de autonomia ainda estar baseado na ideia de autenticidade e no verdadeiro pertencimento dos desejos e motivações ao nosso eu, o critério de internalidade passa a ser apresentado de uma maneira diferente: os nossos desejos e

---

<sup>101</sup> Neste momento, achamos válido ressaltar o que pode ser um ponto cego na filosofia de Frankfurt. Se, segundo Frankfurt, a noção de autonomia é uma questão de sermos ativos no que concerne às nossas atitudes e motivações, como poderíamos justificar a “[...] passividade em relação aos desejos e motivos que é tão peculiar à noção de satisfação?” (PEETERS, 2016, p. 24) “[...] passivity with regard to one’s desires and motives, which is so peculiar to the notion of satisfaction?” (PEETERS, 2016, p. 24) Talvez uma possível resposta a essa pergunta possa ser desenvolvida através da assertiva feita por Grotta (2017). Podemos, muitas vezes, estar satisfeitos com um desejo e não termos conhecimento de tal fato, mas quando refletimos acerca desse desejo, acabamos descobrindo que estamos satisfeitos com ele. (cf. GROTTA, 2017, p. 68) Assim, apesar da passividade envolvida na noção de satisfação – como foi apontado por Grotta, parece que, sem que nada façamos, podemos estar satisfeitos com um determinado desejo – o reconhecimento de estarmos satisfeitos com um certo desejo só poderia ser obtido através da nossa atividade reflexiva. Portanto, se a nossa sugestão for válida, a ideia de atividade ligada à noção de autonomia não seria abalada com a passividade relacionada à noção de satisfação, pois a atividade que estaria em jogo na noção de autonomia é aquela que está presente nos atos reflexivos exigidos pela identificação.

<sup>102</sup> “A person acts autonomously only when his volitions derive from the essential character of his will” (FRANKFURT, 1999a, p. 132).

<sup>103</sup> “[...] is a matter of contingent volitional necessities by which the will of a person is as a matter of fact constrained” (FRANKFURT, 1999a, p. 138).

motivações são internos a nós quando são essenciais à nossa natureza volitiva. Em nossa interpretação, isso parece significar que a autenticidade das nossas motivações é assegurada de uma nova forma: a identificação aparenta não ser mais suficiente e passa a ser apenas necessária para a garantia da internalidade.<sup>104</sup>

Diante desse novo critério de internalidade, afirmar que uma pessoa age com autonomia é dizer que ela age de acordo com a sua natureza essencial genuína, isto é, de acordo com necessidades volitivas. Para compreendermos melhor o que está em jogo, precisamos entender, fundamentalmente, duas coisas: o que é essa natureza volitiva do agente e como ela está relacionada com o que Frankfurt vai chamar de “necessidades volitivas”. Contudo, antes de entrar nesse tópico, traçaremos um breve paralelo entre Frankfurt e Kant, algo que elucidará ainda mais, assim julgamos, a noção de autonomia que está sendo discutida.

### 3.2 O dever, em Kant, ou o amor, em Frankfurt, como base da autonomia?

Como vimos, a ideia de autonomia está intrinsecamente ligada à ideia de autogoverno e, certamente, para um conhecedor da filosofia kantiana, não é nenhuma novidade a afirmação de que as pessoas são autônomas na medida em que elas se autogovernam. Todavia, ainda que a proposta do nosso trabalho não seja a de realizar uma investigação pormenorizada e exaustiva da argumentação kantiana, trazer tal argumentação para o nosso estudo pode ser útil para uma melhor compreensão e análise das teses de Frankfurt. Como iremos ver mais adiante, Frankfurt realiza uma discussão do conceito kantiano de autonomia ao formular sua própria concepção acerca desse mesmo conceito.<sup>105</sup>

Kant afirma que a “autonomia da vontade é a propriedade da vontade através da qual ela é uma lei para si mesma [...]”<sup>106</sup> (GMM, Ak 4:441, tradução nossa) e que ela – a autonomia da vontade – é o único cânone da moral (cf. GMM, Ak 4:441). Para entendermos o que essas afirmações querem dizer, precisamos compreender claramente que, segundo Kant, somente agimos livremente quando agimos com autonomia, e isso, por sua vez, significa agir segundo a lei que impomos a nós mesmos e não, de acordo com os princípios da natureza ou de práticas ou normas sociais. Uma forma de compreender o que Kant quer dizer ao falar em agir com

<sup>104</sup> Retomaremos esse argumento a partir da página 85.

<sup>105</sup> Consideramos que uma compreensão do *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (Fundamentação da Metafísica dos Costumes) – livro de Kant publicado em 1785 e doravante abreviado por “GMM” – é indispensável para quem procura entender muitas das discussões sobre a moral.

<sup>106</sup> “Autonomy of the will is the property of the will through which it is a law to itself” [...] GMM, Ak 4:441.

autonomia é compararmos essa noção com o seu oposto: a ideia de heteronomia. No momento em que atuo com heteronomia, atuo segundo determinações exteriores. Nas palavras de Sandel:

Quando agimos de maneira heteronômica, agimos em função de finalidades externas. Nós somos os instrumentos, e não os autores, dos objetivos que tentamos alcançar. A concepção de Kant sobre autonomia é o absoluto oposto disso. Quando agimos com autonomia e obedecemos a uma lei que estabelecemos para nós mesmos, estamos fazendo algo por fazer algo, como uma finalidade em si mesma. Deixamos de ser instrumentos de desígnios externos. Essa capacidade de agir com autonomia é o que confere à vida humana sua dignidade especial. Ela estabelece a diferença entre pessoas e coisas (SANDEL, 2015, p. 142).

Desse modo, segundo Kant, um agente é heterônomo quando o que ele deseja é determinado, pelo menos em alguma medida, por contingências, isto é, por considerações que não são essenciais à verdadeira natureza de sua vontade. Ao compararmos as teses de Kant com as de Frankfurt, é possível pensar que a distinção entre autonomia e heteronomia é equivalente à distinção entre ser passivo e ser ativo, posto que uma pessoa é passiva se a sua vontade é determinada por considerações externas à sua natureza e, de modo oposto, ativa, se a sua vontade é determinada por sua natureza genuína.

De acordo com Kant, se temos a capacidade de agir livremente, devemos ser capazes de atuar não apenas em conformidade com uma lei que nos tenha sido imposta, mas em conformidade com uma lei que nós mesmos nos outorgamos – lei essa que viria da razão. Caso a razão consiga determinar a minha vontade, então a vontade torna-se um instrumento que não depende de inclinações ou regras da natureza.<sup>107</sup> Acreditamos que o pensamento de Frankfurt se aproxima ao de Kant, na medida em que Frankfurt afirma que uma pessoa age com autonomia se o seu comportamento é determinado e derivado da verdadeira natureza de sua vontade. No entanto, existe uma diferença fundamental entre os dois filósofos: para Kant, a autonomia, além de só poder ser obtida por meio da obediência aos imperativos racionais da lei moral, é determinada pela pura razão prática.<sup>108</sup> Entenderemos melhor essa diferença e a crítica que Frankfurt fará aos argumentos kantianos quando compreendermos o que Kant entende por “dever” e como essa ideia completa a concepção de autonomia kantiana.

---

<sup>107</sup> Contudo, sem entrarmos em muitos detalhes, Kant não afirma que a razão sempre comanda a vontade, ele somente afirma que na proporção em que sou capaz de agir de maneira livre (em conformidade com uma lei que eu mesmo me outorguei), a razão deve poder comandar a minha vontade.

<sup>108</sup> Kant acredita que a lei moral não é dependente de nós como indivíduos. Podemos, é verdade, chegar a princípios distintos, se o nosso ponto de largada for os nossos desejos e interesses particulares, mas esses não serão princípios morais. Quando praticamos a pura razão prática, acabamos nos distanciando de nossos benefícios e finalidades particulares, o que equivale a dizer que, quando praticamos a nossa pura razão prática, atingimos a mesma concepção: um imperativo categórico, sendo ele único e universal.

Kant afirma que “a necessidade objetiva de uma ação por obrigação chama-se dever”<sup>109</sup> (GMM, Ak 4:439, tradução nossa), e é o dever – o fazer a coisa certa pelo motivo certo – que confere o valor moral a uma ação. Entendemos o conceito kantiano do que seria o dever moral quando compreendemos a diferença entre *agir em conformidade com o dever* e *agir por dever*. De acordo com esse conceito, a ação moral não é uma ação “boa para”, mas necessita ser “incondicionalmente boa”.

Kant vai afirmar que agimos moralmente somente quando agimos *por* dever. Ele cita o caso do filantropo, que ajuda os outros por ter uma disposição compassiva em sua alma.<sup>110</sup> Por meio desse exemplo, Kant nos explica que não agiríamos por dever sendo caridosos apenas para atingir uma felicidade interior. Pelo contrário, por mais amável que essa ação seja e por mais que ela esteja em conformidade com o dever (visto que estaríamos ajudando alguém), ela não teria nenhum valor moral, pois seria realizada sob uma inclinação em relação à felicidade pessoal. Em contrapartida, se agíssemos sem qualquer inclinação e praticássemos a ação puramente por dever, a nossa ação teria, então, o seu valor moral.

Portanto, o valor moral de uma ação não está no efeito ou nas consequências que se espera dela, e agir por dever não é agir visando algum fim particular como o prazer ou a felicidade. Diferentemente, nas palavras de Allen Wood, “[...] agir por dever é reconhecer o valor moral inerente de uma ação, e esse reconhecimento dá origem a um desejo direto de praticar a ação por ela mesma”<sup>111</sup> (WOOD, 1999, p. 29, tradução nossa). Desse modo, agir por dever é agir conforme um princípio no qual abstraímos todos os fins que possam ser atingidos por nossa ação. Quando agimos por dever, o que importa, unicamente, é o motivo – o fundamento pelo qual os agentes praticam as suas ações, isto é, se a ação é feita por ser a coisa certa, quer ela nos dê prazer ou não. Com base nessa explicação, é possível compreender de que modo precisamos praticar uma ação para que ela tenha valor moral: não basta, portanto, que a pratiquemos conforme o dever, mas *por* dever, pois não é a ação que está sob a influência dos nossos sentimentos, interesses e inclinações que pode ser considerada como ação moral, mas, sim, aquela que depende somente da razão e está motivada pelo próprio cumprimento do dever.

É na ideia de agir por dever que Kant baseia a sua ideia de autonomia, pois quando agimos por qualquer outra causa que não seja o dever, como o fazemos ao agir buscando

---

<sup>109</sup> “The objective necessity of an action from obligation is called duty” GMM, Ak 4:439.

<sup>110</sup> Ver GMM, Ak 4:399.

<sup>111</sup> “[...] to act from duty is to recognize the inherent moral value of the act, and that recognition gives rise to a direct desire to perform the action for its own sake” (WOOD, 1999, p. 29).

qualquer tipo de satisfação pessoal, nossa ação não tem valor moral. Para Kant, a autonomia como capacidade de autoderminação da vontade é o princípio fundamental da moral e, portanto, a autonomia da vontade expressa a essência da lei moral como princípio da razão, princípio este que, necessariamente, seria a regra de ação de um agente racional caso a razão tivesse controle absoluta sobre as paixões. Nas palavras de Kant, “autonomia é, pois, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional”<sup>112</sup> (GMM, Ak 4:436, tradução nossa).

Assim, segundo a argumentação de Kant, os nossos interesses pessoais são contingentes e determinados por eventualidades e condições que estão fora do nosso controle. Já que eles não integram a natureza essencial de nossa vontade, a autonomia não pode ser fundamentada em nossos interesses, pois se assim o fosse, nós estaríamos sendo governados por circunstâncias que, essencialmente, não pertencem à nossa natureza genuína. A vontade autônoma, conseqüentemente, além de ser impessoal e idêntica em todos nós, é aquela que deve ser indiferente aos nossos desejos e inclinações particulares e pode ser determinada completamente *a priori* como algo universalmente e necessariamente válido.

Frankfurt afirma ser coerente imaginar que ao agirmos sob o nosso autogoverno, nos comportamos de um modo a considerar as coisas que são mais relevantes para nós. De maneira similar, também é sensato imaginar que ao estarmos no controle de nossas vidas, não iremos desconsiderar o que mais nos preocupa em virtude de fatores que pouco nos importam. Baseado nessas ideias, Frankfurt formula um questionamento acerca de se o que importa para as pessoas é exatamente a mesma coisa, e a resposta do filósofo é a de que parece ser bastante improvável que a lei moral seja a maior preocupação que todas as pessoas possuem (cf. FRANKFURT, 1999a, p. 132). Colocando em dúvida o pressuposto de que as pessoas devem se autogovernar, unicamente, por comandos provenientes da razão, Frankfurt argumenta que possuímos paixões influentes que podem exercer um maior peso sobre a capacidade de autogoverno do que os princípios racionais. Nas palavras de Frankfurt: “[...] as ações podem ser autônomas, quer estejam ou não de acordo com o dever, quando são realizadas por amor”<sup>113</sup> (FRANKFURT, 1999a, p. 131, tradução nossa). Frankfurt se posiciona, portanto, em oposição às alegações kantianas acerca de uma autonomia resignada, apenas, às exigências do dever. Diferentemente de Kant, Frankfurt sustenta que os comandos pessoais e incondicionais do amor não são externos a uma pessoa, mas fundamentalmente constituintes de sua vontade.

De acordo com ele:

---

<sup>112</sup> “Autonomy is thus the ground of the dignity of the human and of every rational nature” GMM, Ak 4:436.

<sup>113</sup> “[...] actions may be autonomous, whether or not they are in accordance with duty, when they are performed out of love” (FRANKFURT, 1999a, p. 131).

[...] o que uma pessoa ama é um elemento definidor de sua natureza volitiva. Quando ela age por amor, por conseguinte, suas volições derivam do caráter essencial de sua vontade. Assim, o controle pessoal do amor satisfaz as condições de autonomia que, segundo Kant, só podem ser satisfeitas pelas restrições impessoais da lei moral<sup>114</sup> (FRANKFURT, 1999a, p. 132, tradução nossa).

Frankfurt faz menção a dois tipos de amor: o amor passivo e o amor ativo. No caso do amor passivo, quem ama possui uma expectativa de que o objeto do seu amor é ou vai ser vantajoso para si mesmo, ou seja, esse tipo de amor está intimamente relacionado à atribuição de uma esperança, por parte de quem ama, de que, em algum sentido, a sua vida melhore em virtude do amado. Entretanto, segundo Frankfurt, o amor não precisa ser passivo, isto é, não precisa ter o interesse próprio como alicerce. Diferentemente, ele pode ser essencialmente ativo: nesse caso, uma pessoa valoriza atitudes cujos fins são o benefício do que é amado. Contrariamente ao que acontece no caso do amor passivo, o indivíduo reconhece e aprecia certas condutas como sendo boas em si mesmas, e não como sendo boas devido aos possíveis benefícios que ele próprio pode vir a obter ao agir de um determinado modo. Dessa forma, o incentivo e a base do amor ativo não está no interesse pessoal de quem ama, mas no interesse de que os interesses do amado se realizem (cf. FRANKFURT, 1999a, p. 133). A fim de ilustrar o que afirma, Frankfurt recorre ao cenário bastante comum de mães que cuidam dos seus filhos. Ao cuidar de seus filhos, mães manifestam um amor ativo e verdadeiramente incondicional e são motivadas pelo bem-estar daqueles que amam, e esse interesse no conforto e felicidade daqueles que amam pode ser satisfeito, de modo completo, independentemente das vantagens que essas mães podem obter. Assim, observamos que o interesse que motiva essas mães é pessoal, mas totalmente altruísta.

Se, na medida em que a vontade é determinada por contingências, o seu querer é sempre algo não inerente à sua própria natureza, então se segue, logicamente, que uma vontade motivada por interesses pessoais é sempre heterônoma e passiva. Frankfurt se opõe a essa tese. Ele argumenta que o fato dos interesses de uma pessoa serem contingentes não elimina a possibilidade de que esses interesses pertençam à essência de sua vontade (cf. FRANKFURT, 1999a, p. 135), e mesmo que o amor ativo e incondicional seja algo pessoal, como Frankfurt admite, o que é amado por uma pessoa pode se encontrar em meio as suas características volitivas fundamentais (cf. FRANKFURT, 1999a, p. 135). Deste modo, observamos que a

---

<sup>114</sup> “[...] what a person loves is a defining element of his volitional nature. When he acts out of love, accordingly, his volitions do derive from the essential character of his will. Thus, the personal grip of love satisfies the conditions for autonomy that Kant believes can be satisfied only by the impersonal constraints of the moral law” (FRANKFURT, 1999a, p. 132).

posição de Frankfurt é a de que a autoridade genuína requerida pela autonomia pode ser proveniente do amor ativo, e não apenas das necessidades da razão, como afirma Kant.

Vimos que uma das características constitutivas do amor ativo é a preocupação desinteressada, por parte de quem ama, com o objeto do seu amor. Em outras palavras, o que realmente importa, por si só, para quem ama é a prosperidade do objeto do seu amor. Ao examinar as particularidades do amor ativo, Frankfurt faz referência a uma característica essencial constitutiva desse tipo de amor. Segundo ele, no caso do amor ativo, não cabe a quem ama escolher, como bem quiser, o que se ama, pois a preocupação total e ilimitada com o que é amado não é algo voluntário, ou seja, “quem ama não pode deixar de ser desinteressadamente devotado ao objeto do seu amor. Nesse aspecto, ele não é livre. Pelo contrário, ele está, na própria natureza da situação, cativado pelo que é amado e por seu amor. A vontade de quem ama é rigorosamente restringida”<sup>115</sup> (FRANKFURT, 1999a, p. 135, tradução nossa).<sup>116</sup> As mudanças do nosso amor, apesar de alterarem a configuração da vontade, não dependem de nós, isto é, não temos controle volitivo deliberado sobre as transformações do nosso amor e, por consequência, sobre as transformações estruturais da nossa vontade. Uma pessoa pode, é claro, apresentar ambivalências no seu complexo volitivo e querer amar ou deixar de amar alguma coisa, mas isso não implica que amar esteja relacionado a uma livre escolha (cf. FRANKFURT, 1999a, p. 136). Dessa forma, em relação ao amor, não podemos alterar a nossa vontade por querer que ela seja diferente, ou seja, não podemos controlar e afetar, de modo direto, a nossa vontade por um simples ato da vontade (cf. FRANKFURT, 1999a, p. 136).

De acordo com Frankfurt, quando amamos, não podemos deixar de nos preocupar com o objeto de nosso amor. A preocupação com o que amamos não é meramente um estímulo ou algum tipo de sensação rudimentar. Diferentemente, para Frankfurt, a preocupação de uma pessoa com o objeto do seu amor integra a sua natureza volitiva e, portanto, é um elemento da sua identidade pessoal (cf. FRANKFURT, 1999a, p. 137). Assim, Frankfurt sustenta que podemos agir com autonomia quando agimos com base no amor, defende que o amor, assim como a lei moral, nos restringe em um determinado sentido e argumenta que o amor nos orienta sobre a conduta que devemos ter com relação ao que amamos. Em suas palavras:

---

<sup>115</sup> “The lover cannot help being selflessly devoted to his beloved. In this respect, he is not free. On the contrary, he is in the very nature of the case captivated by his beloved and by his love. The will of the lover is rigorously constrained” (FRANKFURT, 1999a, p. 135).

<sup>116</sup> Geralmente, durante as nossas vidas, nós temos inúmeros amores, e essa falta de liberdade mencionada por Frankfurt não implica, necessariamente, que amaremos sempre as mesmas coisas ao longo do tempo. O amor que sentimos acaba, muda ou permanece e o objeto do nosso amor, muitas vezes, é substituído ou ganha um novo companheiro. Uma mulher, por exemplo, pode deixar de amar ou vir a amar alguns parceiros ou parceiras diferentes e sentir amor por um ou mais dos seus filhos.

As necessidades do amor não são racionais, é claro, mas volitivas; o amor restringe a vontade em vez do entendimento. Mas assim como a lei moral não pode ser diferente do que é, não podemos deixar de amar o que amamos. Além disso, os ditames do amor, assim como as exigências da lei moral, gozam de uma autoridade incondicional. Em formas radicalmente distintas, mas ainda assim estreitamente paralelas, cada uma nos diz o que devemos fazer<sup>117</sup> (FRANKFURT, 1999a, p. 141, tradução nossa).

Nas páginas seguintes, além de analisar as considerações de Frankfurt sobre a nossa natureza ou identidade volitiva (o “verdadeiro eu”), tentaremos estabelecer um critério para afirmar, justificadamente, quando determinadas características são verdadeiramente nossas e quando somos responsáveis por nossas ações.

---

<sup>117</sup> “The necessities of love are not rational, of course, but volitional; love constrains the will rather than the understanding. But just as the moral law cannot be other than it is, so we cannot help loving what we love. Moreover, the dictates of love, like the requirements of the moral law, enjoy an unconditional authority. In radically distinct but nonetheless closely parallel ways, each tells us what we must do” (FRANKFURT, 1999a, p. 141).

#### 4 A IDENTIDADE VOLITIVA

Ao longo da história da filosofia uma série de pensadores esforçaram-se para obter uma compreensão acerca de quais qualidades, propriedades e características nos permitiriam distinguir uma pessoa particular de todas as outras pessoas e individuá-las. Resolver o problema da relação singular que um ser possui consigo mesmo e com nada além de si mesmo é uma tarefa problemática, mas Frankfurt nos fornece uma orientação a esse respeito ao fazer referência ao princípio filosófico que afirma que devemos entender a identidade de uma coisa através das condições essenciais para que ela exista (cf. FRANKFURT, 1999d, p. 113). Tendo esse princípio como norte, Frankfurt vai construir uma linha de argumentação cujo entendimento adequado nos permitirá compreender o que ele pensa sobre a questão da nossa identidade volitiva – o nosso “verdadeiro eu”.

Frankfurt sustenta o fato de que entendermos o conceito de pessoa e a noção de identidade pessoal está intrinsecamente ligado ao fato de compreendermos a nós mesmos como agentes e entendermos que a nossa identidade é autoconstituída. Nesse ponto, o pensamento de Frankfurt se aproxima da linha de pensamento de Christine Korsgaard. Com efeito, Korsgaard afirma que:

Atividade racional, como já sugeri, é essencialmente uma forma de atividade autoconsciente, e é isso que leva à construção da identidade pessoal. Assim, a pessoalidade é, literalmente, uma forma de vida, e ser uma pessoa, como ser uma coisa viva, é estar envolvido em uma atividade de autoconstituição. Em outras palavras, o que é ser uma pessoa, ou um agente racional, é apenas estar envolvido na atividade de, constantemente, tornar-se uma pessoa [...] <sup>118</sup> (KORSGAARD, 2009, p. 42, tradução nossa).

Segundo Frankfurt e Korsgaard, há um processo ao longo do qual nós mesmos, autoconscientemente, construímos o nosso eu. Frankfurt, porém, não pretende afirmar que a nossa autoconstituição, no sentido apresentado, se dá a partir do nada, como defende, por exemplo, Sartre.<sup>119</sup> A ideia de Frankfurt, é a de que não somos livres para nos determinarmos de um modo arbitrário, mas, diferentemente, a essência de uma pessoa já é dada, determinada e não pode ser arbitrariamente alterada pela sua própria vontade: em outras palavras, não podemos escolher a nossa identidade volitiva.

<sup>118</sup> “Rational activity, as I have already suggested, is essentially a form of self-conscious activity, and it is this that leads to the construction of personal identity. Thus personhood is quite literally a form of life, and being a person, like being a living thing, is being engaged in an activity of self-constitution. In other words, what it is to be a person, or a rational agent, is just to be engaged in the activity of constantly making yourself into a person [...]” (KORSGAARD, 2009, p. 42).

<sup>119</sup> Conforme Sartre, o homem não “[...] é nada. Só posteriormente é que ele será alguma coisa e então será o que ele fizer de si mesmo” (SARTRE, 2007, p. 22, tradução nossa). “[...] is nothing. He will not be anything until later, and then he will be what he makes of himself” (SARTRE, 2007, p. 22).

O argumento que Frankfurt constrói a fim de fundamentar a tese de que as pessoas constroem as suas identidades através de reflexões, volições e identificações não carrega consigo a ideia de que nós somos como uma moldura vazia cuja identidade pode ser criada com plena liberdade de escolhas e na qual nada existe essencialmente. Diferentemente, a formação da nossa identidade seria uma questão de um processo ao longo do qual nós, progressivamente, moldamos e direcionamos uma identidade – a identidade volitiva – que já está no nosso interior (cf. STOKES, 2015, p. 170).

Ao afirmar que para compreendermos o que uma coisa é devemos entender quais são as características necessárias para que ela seja o que é, Frankfurt pretende dizer que as noções de identidade e necessidade estão internamente conectadas. Desse modo, ao discorrer sobre o conceito de identidade volitiva, Frankfurt está se referindo às características necessárias que estabelecem a identidade mais fundamental de uma pessoa – características essas que, como vimos ao longo deste trabalho, são reflexivas e centrais para rejeitarmos ou nos identificarmos com certos desejos e motivações – e aos limites que restringem o que uma pessoa é capaz de querer. Esses “limites” são fruto de “[...] necessidades volitivas contingentes [...]”<sup>120</sup> (FRANKFURT, 1999a, p. 138, tradução nossa) que restringem a vontade da pessoa e, conseqüentemente, circunscrevem as escolhas que ela é capaz de fazer. Na seção seguinte, veremos como, segundo a linha de pensamento de Frankfurt, essas necessidades constituem a nossa essência e formam a nossa identidade volitiva.

#### 4.1 Necessidades volitivas

Segundo Frankfurt, por se preocupar tanto ou de certa forma com determinadas coisas, uma pessoa pode sofrer a influência de um tipo de necessidade – a necessidade volitiva – que a impede de utilizar certas capacidades. Ao ser restringida por necessidades volitivas (necessidades essas que, como examinaremos, estão intrinsecamente relacionadas às nossas preocupações), uma pessoa não pode levar-se a realizar certas coisas e deixar de querer outras, pois essas necessidades são tão influentes que delimitam o que a sua vontade pode ou não pode deixar de querer – as necessidades volitivas, portanto, limitam as opções que estão disponíveis para a vontade de uma pessoa. Dessa forma, as necessidades volitivas fazem com que alguns atos volitivos, como desejos e cursos de ação, passem a ser, simplesmente, contrários à nossa

---

<sup>120</sup> “[...] contingent volitional necessities [...]” (FRANKFURT, 1999d, p. 138).

natureza, algo que não está disponível para nós e, assim, algo impossível para queremos seguir ou propor, independentemente da nossa avaliação moral ou lógica.

Sob a influência dessas necessidades, uma pessoa não está disposta a agir de certas maneiras alternativas, pois determinados cursos de ação passam a ser impensáveis. Algumas vezes, nós não conseguimos realizar certas coisas por não termos a capacidade ou a habilidade para executar tal ação: podemos não ter a habilidade que um certo tipo de esporte requer ou a capacidade de memorização que certa tarefa demanda. Entretanto, quando dizemos que uma ação passa a ser impensável para alguém que está sob o efeito das necessidades volitivas, isso significa que “[...] o que o impede de atuar é uma questão volitiva. Ele não pode executar a ação porque *não pode querer realizá-la*”<sup>121</sup> (FRANKFURT, 1998f, p. 181, tradução nossa).<sup>122</sup>

Restringida pelas necessidades volitivas, a pessoa não somente não consegue endossar a ideia de que a sua vontade seja diferente do que é, mas também se preocupa (de forma consciente ou não) em manter a sua vontade do jeito que está. Certamente que, sob a força dessas necessidades, uma pessoa pode possuir o conhecimento e a capacidade necessária para executar uma ação específica, o que ela não consegue alcançar, entretanto, é a vontade para executá-la e nem a vontade de mudar a sua própria vontade (cf. CUYPERS, 2001, p. 95). Assim, ainda que tenha considerado diversas possibilidades e motivos e atingido a conclusão de que realizar uma ação particular é a melhor coisa a ser feita, uma pessoa pode descobrir que, no instante decisivo, ela não pode realizá-la.

Frankfurt, com o intuito de esclarecer suas ideias, pede para imaginarmos o seguinte caso:

Considere uma mãe que chegue à conclusão, após deliberação conscienciosa, de que seria melhor, para ela, dar o seu filho para adoção, e suponha que ela decidisse fazê-lo. Quando chega o momento de realmente desistir da criança, no entanto, ela pode achar que não pode prosseguir com isso – não porque tenha reconsiderado o assunto e mudado de ideia, mas porque simplesmente não consegue levar-se a dar o seu filho<sup>123</sup> (FRANKFURT, 1999d, p. 111, tradução nossa).

<sup>121</sup> “[...] what keeps him from acting is a volitional matter. He cannot perform the action because he cannot will to perform it” (FRANKFURT, 1998f, p. 181).

<sup>122</sup> Frankfurt admite a possibilidade de acharmos que uma ação é impensável devido ao fato de não termos considerado, com bom grado e atenção, alguma circunstância. Todavia, essa nossa falta de imaginação e consideração não é algo problemático para a nossa exposição, pois achar que uma ação é impensável não requer que defendamos a inexistência de cenários em que essa ação seria a nossa melhor escolha nem que neguemos a possibilidade de que seja razoável executá-la. Ainda que reconheçamos determinado ato como sendo a nossa melhor opção, “[...] é bem possível que alguém antecipe de forma realista que ele seria incapaz de levar-se a seguir um certo curso de ação [...]” (FRANKFURT, 1998f, p. 184, tradução nossa). “[...] it is quite possible for someone to anticipate realistically that he would be unable to bring himself to pursue a certain course of action [...]” (FRANKFURT, 1998f, p. 184).

<sup>123</sup> “Consider a mother who reaches the conclusion, after conscientious deliberation, that it would be best for her to give up her child for adoption, and suppose that she decides to do so. When the moment arrives for actually giving up the child, however, she may find that she cannot go through with it – not because she has

Como essa mãe já tinha aceitado a ideia de dar o seu filho para a adoção, é coerente supor que ela desconhecia os limites da sua própria vontade, já que, ao chegar no momento decisivo, ela não conseguiu – por estar sob a influência de necessidades volitivas – levar-se a realizar a ação que acreditava querer fazer.<sup>124</sup> Nesse caso, o amor que ela sente por seu filho e o que ela realmente quer são sentimentos ou inclinações que não dependem de sua decisão para surgirem e persistirem (cf. FRANKFURT, 1998e, p. 107). Essas necessidades, por conseguinte, impedem que a pessoa aja em desacordo com as coisas que ama e com as quais mais se identifica.

Frankfurt afirma que existe uma diferença entre as situações nas quais consideramos certas ações como sendo impensáveis – por estarmos sob a influência das necessidades volitivas – e as situações em que uma pessoa (um viciado, por exemplo) é incapaz de escolher certos cursos de ação devido às restrições impostas pelo seu vício ou por sua compulsão. Diferentemente das restrições envolvidas na segunda situação descrita, as restrições determinadas pelas necessidades volitivas são impostas pela própria vontade da pessoa, pois ela considera que a sua incapacidade de agir de certas maneiras (gerada por essas necessidades) é algo importante para si mesma.

Assim, estarmos sujeitos às restrições impostas por necessidades volitivas não significa sermos passivos e também não significa que as influências que sofremos delas são externas a nós mesmos, pois a força dessas necessidades é constituída por desejos com os quais nos identificamos e “[...] é, em certa medida, auto-imposta. É gerada quando alguém exige evitar ser guiado no que faz por outras forças que não aquelas pelas quais ele mais profundamente quer ser guiado”<sup>125</sup> (FRANKFURT, 1998g, p. 87, tradução nossa).<sup>126</sup> Desse modo, as necessidades volitivas integram a nossa essência e, apesar de nos impedirem de praticar certos atos, garantem a autenticidade e a autonomia das nossas ações, pois suas restrições não são externas à nossa vontade, mas, sim, constituintes da nossa configuração volitiva.

---

reconsidered the matter and changed her mind but because she simply cannot bring herself to give her child away” (FRANKFURT, 1999d, p. 111).

<sup>124</sup> Frankfurt afirma que as restrições impostas pelas necessidades volitivas não definem totalmente os limites da nossa capacidade volitiva e, dessa forma, não limitam, necessariamente, a nossa capacidade de seguir todos os outros cursos de ação. O que essas restrições definem são os limites de nossa capacidade de realizar determinada ação (cf. FRANKFURT, 2002a, p. 162). Portanto, no exemplo citado, a necessidade volitiva somente demarcou os limites da capacidade da mãe de realizar o ato de dar o seu filho para a adoção e, assim, outros rumos de ação ainda podem estar disponíveis para ela.

<sup>125</sup> “[...] is to a certain extent self-imposed. It is generated when someone requires himself to avoid being guided in what he does by any forces other than those by which he most deeply wants to be guided” (FRANKFURT, 1998g, p. 87).

<sup>126</sup> Ainda que as necessidades volitivas sejam impostas voluntariamente por nossa própria vontade, na medida em que não estabelecemos voluntariamente a nossa vontade, podemos afirmar que as necessidades volitivas também são impostas a nós de maneira involuntária (cf. FRANKFURT, 1998g, p. 88).

Entendemos a importância das necessidades volitivas quando notamos que para sermos autônomos e termos alguma espécie de vida precisamos preservar a unidade da vontade, e essa preservação só é possível caso haja alguma espécie de necessidade que restrinja o que podemos fazer.<sup>127</sup> Caso uma pessoa se encontre em um terreno de possibilidades que seja ilimitado e caso ela seja capaz de escolher qualquer curso de ação, o seu senso de identidade tende a ficar cada vez mais enfraquecido, pois ela estaria livre para mudar as características essenciais que determinam o que ela pode, ou não, escolher; isto é, se não estivesse sob a força de nenhuma necessidade volitiva, uma pessoa seria capaz de reconfigurar a sua própria vontade (cf. FRANKFURT, 1999d, p. 109). Em outras palavras, em um cenário de liberdade total, nós não teríamos nenhum tipo de critério para dizer quais ações pertencem ao nosso “verdadeiro eu”, pois se coubesse a nós estabelecer os limites da nossa vontade, a nossa identidade volitiva poderia ser criada e recriada como bem entendêssemos. Como Frankfurt explica, se a vontade da pessoa se tornar:

[...] o que ela quiser fazer dela, nenhuma vontade será inequivocamente sua até que ela decida o que vai escolher. Quaisquer características volitivas que ela possa ter antes de fazer essa escolha serão apenas adventícias e provisórias, pois ela não se comprometeu com elas e pode alterá-las como quiser. Consequentemente, nenhuma escolha a que essas características levem será total ou sinceramente sua. Ela não está volitivamente equipada para fazer escolhas verdadeiramente autônomas até optar como suas escolhas devem ser feitas<sup>128</sup> (FRANKFURT, 1999d, p. 109-110, tradução nossa).

Segundo Frankfurt, a nossa vontade sofre um prejuízo por um excesso de escolhas<sup>129</sup> e, portanto, se não tivermos impedimentos para escolher o que queremos (ou seja, se tudo for possível e formos completamente livres para escolher até mesmo a nossa própria essência), a nossa identidade volitiva não teria um caráter determinado e, conseqüentemente, não teríamos uma identidade (cf. FRANKFURT, 1999d, p. 110). Se, de acordo com Frankfurt, o caráter da nossa vontade constitui o que somos mais fundamentalmente e se, como Frankfurt afirma, não possuímos o controle para alterar voluntariamente as necessidades volitivas que restringem a

<sup>127</sup> Julgamos ser importante destacar que essas limitações impostas pelas necessidades volitivas não debilitam ou causam uma ruptura em nossa vontade, já que essa “[...] necessidade está fundamentada na própria natureza da pessoa [...]” (FRANKFURT, 1999b, p. 81, tradução nossa). “[...] necessity is grounded in the person’s own nature [...]” (FRANKFURT, 1999b, p. 81).

<sup>128</sup> “[...] whatever he chooses to make it, no will can be unequivocally his until he has decided what will to choose. Any volitional characteristics that he may have prior to making that choice will be merely adventitious and provisional, for he has not committed himself to them and can alter them as he wants. Accordingly, no choice to which these characteristics lead will be fully or wholeheartedly his own. He is not volitionally equipped to make truly autonomous choices until he chooses how his choices are to be made” (FRANKFURT, 1999d, p. 109-110).

<sup>129</sup> Esse prejuízo que a nossa vontade sofre se deve ao fato de que, segundo Frankfurt, se torna cada vez mais problemático sabermos quais são os nossos interesses e prioridades quando muitas opções estão disponíveis para nós (cf. FRANKFURT, 1999d, p. 109).

nossa vontade, segue-se que os limites de nossa vontade – impostos pelas restrições das necessidades volitivas – estabelecem o que devemos querer e não podemos deixar de ser, isto é, definem a nossa identidade volitiva.<sup>130</sup> Assim, podemos perceber que a essência da nossa identidade reside na nossa vontade, isto é, a nossa natureza essencial fundamenta-se no que devemos querer. Na sequência, com o objetivo de entendermos de forma mais completa a noção de identidade volitiva, analisaremos o exame empreendido por Frankfurt acerca do conceito de preocupação.

#### 4.2 O conceito de preocupação (caring)

O conceito de preocupação, de acordo com a linha de argumentação de Frankfurt, está profundamente conectado à noção de identidade volitiva. Como Frankfurt afirma, as nossas preocupações são mais fundamentais para o caráter de nossa vontade do que as escolhas ou decisões que tomamos, pois essas últimas, ainda que possam pertencer ao que gostaríamos que a nossa vontade fosse, nem sempre pertencem ao que a nossa vontade verdadeiramente é (cf. FRANKFURT, 1998g, p. 84). Dessa forma, de acordo com Frankfurt, “a formação da vontade de uma pessoa é, fundamentalmente, uma questão de ela se preocupar com certas coisas e de se preocupar com algumas delas mais do que com outras”<sup>131</sup> (FRANKFURT, 1998g, p. 91, tradução nossa).<sup>132</sup>

Examinando os escritos de Frankfurt, é possível perceber que os critérios utilizados para estabelecermos quais são as preocupações de uma pessoa não são iguais aos que utilizamos para determinar quais são as suas preferências e desejos. Compreendemos esse ponto de forma mais clara quando contrastamos o conceito de preocupação ao mero fato de preferirmos alguma coisa e julgarmos que tal coisa tem valor para nós: por exemplo, uma pessoa pode ter um desejo

---

<sup>130</sup> Estarmos em uma condição em que não conseguimos querer executar certas ações não significa que não possamos tentar mudar essa condição. Evidentemente, as necessidades da vontade podem mudar ao longo do tempo, e o que consideramos ser inconcebível em um momento pode não ser em outro. Todavia, essas mudanças não acontecem por um ato deliberado da vontade. Frankfurt menciona que alguns dos nossos bloqueios e certas repulsas podem ser superados através de um árduo esforço da nossa vontade, mas que uma “[...] necessidade genuína da vontade dificilmente poderia ser suscetível a alterações nesse sentido” (FRANKFURT, 1999d, p. 112, tradução nossa) “[...] genuine necessity of the will could hardly be susceptible to alteration in that way” (FRANKFURT, 1999d, p. 112) e explica que as mudanças de necessidades as quais estamos sujeitos são fruto de transformações nas condições contingentes das quais essas necessidades volitivas derivam (cf. FRANKFURT, 1999d, p. 112).

<sup>131</sup> “The formation of a person's will is most fundamentally a matter of his coming to care about certain things, and of his coming to care about some of them more than about others” (FRANKFURT, 1998g, p. 91).

<sup>132</sup> Como Frankfurt observa, os objetos com os quais nos preocupamos são, certamente, fundamentais para a qualidade e o curso de nossas vidas. Entretanto, para a constituição da nossa identidade volitiva, o fato relevante é a nossa preocupação com os objetos, e não os objetos em si (cf. FRANKFURT, 2006, p. 19).

de conhecer outros países ou ter um desejo de querer emagrecer e, concomitantemente, julgar que ambas as coisas são valiosas para si mesma; mas isso, por si só, não implica que ela esteja preocupada com essas coisas. Assim, quando afirmamos que estamos preocupados com algo, isto é, quando consideramos pessoas, tradições, ideais e outras questões como sendo realmente importantes para nós, o que está fundamentalmente em jogo, segundo Frankfurt, não é uma condição de afeto, esperança ou fé, mas, sim, uma condição de vontade. Dessa forma, saber se estamos preocupados com algo concerne essencialmente ao fato de sabermos se estamos comprometidos com o nosso desejo ou se estamos dispostos e preparados para eliminá-lo de nossas inclinações pessoais (cf. FRANKFURT, 1999c, p. 161).

Afirmar que nos preocupamos com alguma coisa não necessariamente significa que vamos persegui-la como um fim (até mesmo porque outras preocupações mais fortes podem ter a nossa preferência e prioridade), mas significa que consideramos importante orientar, em alguma medida e propositalmente, as nossas ações e comportamentos de acordo com a nossa preocupação. Frankfurt assinala que o nosso desejo continuar e persistir, quando nos orientamos pela nossa preocupação, se deve ao fato de não estarmos dispostos a abdicar desse desejo. Dessa maneira, uma pessoa que se preocupa com algo tem interesse em que:

[...] seu desejo por isso continue a ocupar alguma posição significativa na ordem de suas preferências. Se o desejo tender a desaparecer ou for esquecido, ela estará disposta a reavivá-lo e reforçar qualquer grau de influência que ela queira que seu desejo exerça sobre suas decisões e sobre seu comportamento<sup>133</sup> (FRANKFURT, 1999c, p. 162, tradução nossa).

Entre os objetos de nossa preocupação existem alguns em relação aos quais – por possuírem tamanha relevância significativa para nós – não podemos deixar de nos preocupar; segundo Frankfurt, é exatamente entre essas coisas com as quais não podemos deixar de nos preocupar que residem os objetos do nosso amor (cf. FRANKFURT, 1999d, p. 165).<sup>134</sup>

De acordo com Frankfurt, o amor não é um produto ou consequência de nossas deliberações – uma pessoa não pode amar, ou deixar de amar, somente por decidir fazê-lo – e não existe uma verdade absoluta que determina quais serão os objetos do nosso amor. Desse modo, estabelecermos o que exatamente faz com que amemos alguma coisa é algo

<sup>133</sup> “[...] his desire for it continue to occupy some meaningful position in the order of his preferences. If the desire should tend to disappear, or be forgotten, he will be disposed to refresh it and to reinforce whatever degree of influence he wishes it to exert upon his decisions and upon his behavior” (FRANKFURT, 1999c, p. 162).

<sup>134</sup> Como já explicamos, as necessidades da vontade podem variar ao longo do tempo. Dessa forma, nós podemos vir a nos preocupar com coisas que não nos preocupávamos antes. Acreditamos ser válido salientar que, de acordo com Frankfurt, “mudanças volitivas desse tipo, por si só, não prejudicam a nossa capacidade de julgar o que é importante” (FRANKFURT, 1999e, p. 93, tradução nossa). “Volitional changes of this sort do not in themselves impair our capacity for judging what is important” (FRANKFURT, 1999e, p. 93).

problemático. Entretanto, Frankfurt nos orienta ao afirmar que amar é, em parte, considerar a expectativa que temos de que uma certa ação beneficiaria o amado como um forte motivo para realizarmos essa ação (cf. FRANKFURT, 2006, p. 25) e também nos esclarece ao assinalar que as coisas com as quais nos preocupamos verdadeiramente são constituintes fundamentais da nossa essência. Assim, ao agirmos por amor – um modo específico de preocupação – não estamos sendo determinados por forças externas, mas, sim, agindo de forma autônoma.

Tendo em vista que Frankfurt considera que uma pessoa é uma entidade volitiva, ele afirma que aquele que nada ama “[...] não tem uma essência pessoal, que abrangeria as condições necessárias de sua identidade”<sup>135</sup> (FRANKFURT, 1999d, p. 115, tradução nossa). O amor é, fundamentalmente, uma complexa configuração volitiva<sup>136</sup> – em grande medida involuntária – que não somente molda o nosso comportamento, mas que também influencia o modo como gerenciamos as inclinações pelas quais somos movidos e nos orienta a determinar as nossas próprias prioridades (cf. FRANKFURT, 1999d, p. 165).<sup>137</sup> Como Frankfurt frisa, se não amássemos nada, não possuiríamos ideais, e, para uma pessoa sem ideais, nenhuma característica volitiva é necessária, pois ainda que essa pessoa tenha inclinações e preferências, as suas características volitivas não seriam provenientes de uma natureza essencial constitutiva ou de metas e objetivos estabelecidos, mas, sim, derivadas de condições inteiramente contingentes.<sup>138</sup> Assim, uma pessoa que não ama absolutamente nada agiria por impulso, não estaria sujeita a nenhum tipo de restrição ou limite para o que poderia fazer e não teria uma identidade ou forma fixa, já que o que ela é, em qualquer momento da sua vida, deriva de coisas simplesmente acidentais. Sem uma identidade volitiva definida, uma pessoa não poderia, de forma ponderada, determinar como deve viver.

Ao se preocupar, uma pessoa está sujeita à força das necessidades volitivas. Quando nos preocupamos e amamos algo genuinamente, percebemos que não podemos deixar de nos preocupar tanto ou de forma diferente daquela com que nos preocupamos e nem agir de modo diferente do que agimos – sentimos, portanto, a influência das necessidades volitivas. É interessante ressaltar que as necessidades volitivas não necessariamente estão fundamentadas

---

<sup>135</sup> “[...] lacks a personal essence, which would comprise the necessary conditions of his identity” (FRANKFURT, 1999d, p. 115).

<sup>136</sup> Ainda que, de fato, não caiba a nós decidir o que vamos ou não vamos amar, o amor, como bem ressalta Frankfurt, não é *totalmente* involuntário, já que ele é uma configuração da vontade – configuração essa que, por meio das nossas identificações, ajudamos a constituir em certa medida (cf. FRANKFURT, 1999a, p. 137).

<sup>137</sup> Frankfurt, quando se refere ao amor, reconhece a imensa gama de possibilidades de coisas que podemos amar: pessoas, nosso lugar de origem, algum ideal moral etc (cf. FRANKFURT, 1999c, p. 166). Porém, como explicamos no capítulo anterior, não temos controle volitivo deliberado sobre as mudanças que ocorrem no nosso amor.

<sup>138</sup> Segundo Frankfurt, ideais são limites, preocupações com relação às quais não podemos agir em desacordo.

em nossas deliberações, já que as nossas preocupações, inúmeras vezes, não se justificam por processos racionais – o objeto da nossa preocupação pode não possuir qualidades ou valores objetivos e, ainda assim, nos preocuparmos com ele (cf. FRANKFURT, 1999c, p. 161).<sup>139</sup>

É devido à necessidade imposta que o amor fortalece o nosso senso de identidade. Como a autoridade das nossas preocupações mais genuínas é oriunda da nossa essência volitiva e necessária para sermos a pessoa particular que somos, ao não agirmos de acordo com o que é requisitado pelas exigências do nosso amor, criamos uma ruptura em nossa própria vontade (cf. FRANKFURT, 1999a, p. 139).

Em situações nas quais uma pessoa não consegue evitar agir em desacordo com as exigências do seu amor (como é o caso vivenciado pela protagonista do filme “A Escolha de Sofia”, em que a personagem principal é obrigada a trair o objeto do seu amor e os seus ideais), ela sofrerá um dano irreparável na sua unidade volitiva e, ainda que continue sendo numericamente a mesma<sup>140</sup>, “[...] há um sentido em que a pessoa que ela havia sido não existe mais. Por conseguinte, não pode haver continuação de sua história”<sup>141</sup> (FRANKFURT, 1999a, p. 139, tradução nossa). Dessa forma, ao trair o objeto do seu amor, os limites volitivos e a essência da pessoa sofrem uma mudança e ela acaba sofrendo uma mudança de identidade (cf. MURPHY, 1999, p. 12-13).<sup>142</sup>

<sup>139</sup> Neste momento, achamos importante salientar que uma interessante particularidade de alguém que se preocupa é o fato de que ele julga, necessariamente, que sua vida tem um futuro (cf. FRANKFURT, 1998g, p. 83), já que, quando uma pessoa se preocupa sinceramente com algumas coisas, ela quer que os seus desejos em relação a essas coisas permaneçam ao longo do tempo, o que implica uma coerência diacrônica constituinte de sua identidade volitiva. Caso nada fosse motivo para a nossa preocupação, “[...] não teríamos nenhum papel ativo na elaboração das configurações sucessivas da nossa vontade” (FRANKFURT, 2006, p. 19, tradução nossa). “[...] we would play no active role in designing the successive configurations of our will” (FRANKFURT, 2006, p. 19). Portanto, como a persistência por um período de tempo integra a natureza característica da preocupação, as nossas preocupações e os nossos amores concedem um aspecto de temporalidade aos nossos desejos e a nossa unidade volitiva (cf. WAGNER, 2011a, p. 910).

<sup>140</sup> Ainda que, ao longo da extensa produção filosófica de Frankfurt, não tenhamos encontrado nenhuma consideração, feita por ele, sobre critérios que nos permitem, justificadamente, afirmar quando uma pessoa no tempo  $t_2$  é numericamente a mesma que uma pessoa no tempo  $t_1$ , acreditamos que Frankfurt, em uma das suas respostas ao artigo de Velleman (2002), parece deixar subentendido que mudanças no caráter volitivo de uma pessoa podem não alterar – ou não alteram – a sua identidade numérica. Segundo Frankfurt, “é claro que existe outro sentido em que, apesar da alteração do seu caráter volitivo, o novo homem é idêntico a quem ele era antes de sua mudança de ideias e sentimentos. Ele é numericamente a mesma pessoa antes e depois da transformação” (FRANKFURT, 2002b, p. 125, tradução nossa). “There is of course another sense in which, despite the alteration of his volitional character, the reformed man is identical with who he was prior to his change of heart. He is numerically the same person before and after the transformation” (FRANKFURT, 2002b, p. 125).

<sup>141</sup> “[...] there is a sense in which the person he had been no longer exists. Hence, there can be no continuation of his story” (FRANKFURT, 1999a, p. 139).

<sup>142</sup> O sentido de identidade ao qual nos referimos aqui é o de que a continuidade da existência da pessoa depende da continuidade da sua essência volitiva, ou nas palavras de Frankfurt, um sentido de identidade “[...] em que as pessoas podem ser definidas por seus limites volitivos e no qual a sobrevivência do self requer, portanto, uma certa constância ou continuidade motivacional” (FRANKFURT, 2002b, p. 125, tradução nossa). “[...] in which people may be defined by their volitional limits and in which the survival of the self therefore requires a certain motivational constancy or continuity” (FRANKFURT, 2002b, p. 125).

Assim, pelo que foi examinado neste capítulo, acreditamos que a pedra de toque no que se refere à relação entre o conceito de preocupação e a noção de identidade volitiva é fornecida pelas seguintes palavras de Frankfurt: “as necessidades do amor, e sua ordem relativa ou intensidade, definem nossas fronteiras volitivas. Elas marcam os nossos limites volitivos e, portanto, delineiam nossas formas como pessoas”<sup>143</sup> (FRANKFURT, 1999a, p. 138, tradução nossa).

---

<sup>143</sup> “The necessities of love, and their relative order or intensity, define our volitional boundaries. They mark our volitional limits, and thus they delineate our shapes as persons” (FRANKFURT, 1999a, p. 138).

## 5 A DEFINIÇÃO PARA A INTERNALIDADE de características

Ao longo deste trabalho, procuramos detalhar os critérios estabelecidos por Frankfurt que nos permitiriam afirmar quando ações e características podem ser, justificadamente, atribuídas a uma pessoa. Segundo a linha de pensamento analisada, o agente passa a ser moralmente responsável por suas ações ao realizar atos com os quais se identifica e que estão em conformidade com a sua identidade volitiva.

Neste momento – após realizarmos uma tentativa de compreender de modo suficientemente sistematizado a linha de argumentação de Frankfurt – julgamos ser importante destacar uma das objeções que, no nosso entendimento, parece explicar o fato de que a compreensão da noção de identificação em termos de satisfação tenha deixado de ser considerada suficiente para a garantia da internalidade das nossas ações e, conseqüentemente, para garantir a nossa autonomia.

Como vimos anteriormente, Frankfurt alega que agimos com autonomia *somente* quando nossas volições são oriundas da nossa identidade volitiva. Levando isso em consideração, parece ser lógico afirmar que a internalidade das nossas motivações não é garantida somente pelo fato de ficarmos satisfeitos ao nos identificarmos com certos desejos, mas, também, pelo fato desses desejos serem derivados da nossa essência volitiva. Em nossa avaliação, o fato de não querermos mudanças em nossa configuração motivacional – algo que Frankfurt, como já vimos, julga ser um princípio basilar para a sua noção de identificação – pode vir a não ser suficiente para assegurar a internalidade de características e motivações ao nos identificarmos com elas.<sup>144</sup> Bratman parece endereçar o mesmo tipo de crítica a Frankfurt ao afirmar que, em relação à nossa identificação com as nossas características, “a mera ausência de motivação para ‘mudar as coisas’ parece não ser suficiente”<sup>145</sup> (BRATMAN, 1999, p. 195, tradução nossa).

É possível pensar em um cenário no qual o motivo para uma pessoa não querer mudar seja proveniente do fato de ela estar passando por um momento de depressão. Imaginemos uma situação em que uma pessoa A tem o hábito de consumir bebidas alcoólicas ao sair com os seus amigos, hábito esse que, além de ser considerado por A como sendo mais importante do que o cuidado com a sua própria saúde, é oriundo de suas próprias reflexões. Assim, A não apenas tem um desejo de primeira ordem de consumir bebidas alcoólicas, mas também tem um desejo

<sup>144</sup> Acreditamos que a insuficiência da noção de identificação por satisfação para, por si só, garantir a internalidade das nossas ações e motivações também tenha sido reconhecida por Frankfurt.

<sup>145</sup> “The mere absence of motivation to ‘change things’ seems not to suffice” (BRATMAN, 1999, p. 195).

de ordem superior de fazê-lo – ela se identifica com a sua ação. Quando perguntamos para *A* se ela tem algum interesse em mudar a sua configuração motivacional, ela afirma que não e que, além disso, está sinceramente satisfeita com a sua identificação. Aplicando a linha inicial de argumentação utilizada por Frankfurt a este cenário, concluiríamos que a ação de ingerir bebidas alcoólicas expressaria o que *A* realmente quer. Entretanto, se considerarmos o fato de que a satisfação de *A* é derivada do seu estado de depressão, parece ser contraintuitivo pensar que a satisfação de *A* manifesta o que ela realmente deseja ou que *A* possui uma relação de autonomia com a sua ação, dado que o seu atual estado de motivação tem como fonte uma alteração profunda do seu estado psicológico.<sup>146</sup> Por estar satisfeita, *A* não vê o desejo de consumir bebidas alcoólicas como algo externo a ela, mas isso não parece significar que podemos, justificadamente, afirmar que esse desejo seja realmente dela.

Portanto, a situação que acabamos de descrever aparenta demonstrar que a internalidade das ações, motivações e características de uma pessoa está melhor assegurada quando, além da pessoa se identificar com tais ações, motivações e características e não ter interesse em mudar o seu próprio estado psicológico (estando satisfeita com a sua configuração motivacional), essas ações, motivações e características constituírem a essência volitiva da pessoa – ou seja o seu “verdadeiro eu”. Deste modo, a identidade volitiva aparenta estabelecer um critério mais seguro para a internalidade das nossas características e Frankfurt parece estar correto ao afirmar que a nossa autonomia depende do fato das nossas volições serem provenientes da nossa essência volitiva. Como Grotta afirma, “o fato de que uma volição de ordem superior pertence à identidade volitiva de um agente justifica que o agente esteja satisfeito com a sua identificação com essa volição e que ele não tem interesse em fazer mudanças em sua vontade”<sup>147</sup> (GROTTA, 2017, p. 90, tradução nossa). Assim, parece que temos razões para afirmar que a autonomia da pessoa e a internalidade dos seus desejos não é garantida meramente pelo fato desses desejos serem de ordem superior ou pelo fato da pessoa ter se identificado e estar satisfeita com eles: esses desejos também precisam constituir a identidade volitiva da pessoa.

No decorrer de nossa pesquisa, procuramos examinar a linha de pensamento de Frankfurt de forma suficientemente detalhada e exaustiva. Com base neste exame, julgamos ser possível propor (ainda que de modo provisório) uma definição – fundamentada nos argumentos

---

<sup>146</sup> Assim como a volição de ordem superior de *A* pode ser produto de sua depressão, essa volição também poderia ser produto do vício de *A* em bebidas alcoólicas ou produto de algum tipo de manipulação que *A* sofreu. Nessas hipóteses, parece ser difícil sustentar que o fato de *A* estar satisfeita com suas volições – e não querer mudar o seu estado psicológico – é suficiente para assegurar a internalidade de suas ações.

<sup>147</sup> “The fact that a higher-order volition belongs to the volitional identity of an agent justifies that the agent is satisfied with his identification with it and that he has no interest in making changes to his will” (GROTTA, 2017, p. 90).

de Frankfurt – que parece legitimar justificadamente a internalidade das nossas características e que, conseqüentemente, parece também funcionar como um critério à luz do qual é possível afirmar quando um agente é moralmente responsável por suas ações: considera-se justificadamente que uma pessoa age de maneira autônoma e que determinadas características são verdadeiramente suas quando essa pessoa está sinceramente satisfeita ao se identificar com elementos que constituem a sua identidade volitiva, isto é, o seu “verdadeiro eu”.<sup>148</sup>

---

<sup>148</sup> Usaremos a sigla *DEF* quando fizermos referência a essa definição.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação teve como principal objetivo determinar um critério através do qual poderíamos, justificadamente, afirmar quando uma ação é verdadeiramente nossa e, com isso, determinar quando somos moralmente responsáveis por nossas ações. Investigando pontos fundamentais dos escritos de Frankfurt – o conceito de pessoa, a noção de identificação e as concepções de autonomia e identidade volitiva – acreditamos que, ao menos, alcançamos um esclarecimento necessário para a realização do nosso propósito.

Ao analisar o conteúdo de diversos textos de Frankfurt, consideramos ter sido possível compreender melhor a relação entre o conceito de identidade pessoal e a noção de responsabilidade moral. No entanto, ainda que Frankfurt tenha feito um exame minucioso sobre diversos tópicos presentes em suas obras, talvez existam questões que, se forem devidamente exploradas, podem criar problemas para alguns dos seus argumentos. Faremos referência a duas delas:

1) Se a noção de identificação, como vimos, é necessária para que uma ação seja considerada realmente nossa – para que, assim, passemos a estar sujeitos à responsabilização moral pelos atos que realizamos –, não podemos, então, ser considerados moralmente responsáveis quando praticamos atos com os quais não nos identificamos? Pode ser que Frankfurt tenha que explicar melhor o seu posicionamento, pois se o fato de não nos identificarmos com determinadas ações representar que elas não são nossas e, em consequência disso, que não somos moralmente responsáveis por elas, estaríamos dizendo que uma pessoa não é moralmente responsável por ações que pratica por impulso, algo que é – no mínimo – discutível.<sup>149</sup> Parece difícil sustentar que não somos moralmente responsáveis por ações que nem rejeitamos nem aceitamos pelo processo de identificação, e se realmente for possível concluir que podemos ser considerados moralmente responsáveis por atos que realizamos por impulso, isto é, se pudermos ser considerados moralmente responsáveis por ações que não passam por um processo de identificação ou não-identificação, pode vir a ser questionável o papel que a noção de identificação e a de internalidade de nossas ações possuiriam na responsabilização moral. Simplesmente, pode ser que não exista a relação de proximidade – afirmada por Frankfurt – entre a noção de responsabilidade moral e a ideia de “verdadeiro eu”.<sup>150</sup> (cf. LIPPERT-RASMUSSEN, 2003, p. 376).

---

<sup>149</sup> Quando agimos por impulso, parece que nem nos identificamos nem nos não-identificamos com nossas ações.

<sup>150</sup> Acerca desse ponto, ver a discussão empreendida por Lippert-Rasmussen (2003, p. 372).

Certamente, se somente pudermos ser considerados moralmente responsáveis quando as nossas ações derivarem de nosso exercício reflexivo, será muito mais problemático responsabilizar moralmente as pessoas pelos atos que cometeram. É possível pensar que, em determinadas situações, os atos que praticamos espontaneamente – ou seja, ações que realizamos sem um exercício reflexivo – retratem melhor o nosso “verdadeiro eu” do que as ações praticadas como resultado do uso da nossa reflexão.<sup>151</sup> Se essa hipótese for verdadeira, poderíamos ser considerados moralmente responsáveis por ações que cometemos “sem pensar”.

2) É possível que exemplos envolvendo algum tipo de manipulação devam ser investigados para que aceitemos ou rejeitemos a *DEF* como um critério válido para a internalidade das nossas características e ações. Como ilustração deste ponto, imaginemos que a configuração volitiva de um sujeito *S* seja bastante diferente da configuração volitiva de um outro sujeito *P*. Imaginemos, também, que um hipnotizador ou cientista consiga alterar a configuração psicológica de *S* de tal forma que ele passe a ter a mesma estrutura, necessidade e identidade volitiva de *P*. Se, segundo a *DEF*, consideramos que *P* age com autonomia quando se identifica com elementos que constituem a sua identidade volitiva, parece que também teríamos que aceitar o fato de que *S* age com autonomia quando se identifica com elementos que integram a sua nova identidade volitiva – identidade volitiva esta implantada externamente. Contudo, se a identidade volitiva de *S* é produto de uma manipulação de origem externa, como poderíamos considerar que *S* age com autonomia e é moralmente responsável por suas ações? Poderíamos argumentar que quando consideramos o fato de que a identidade volitiva de *S* foi criada por outra pessoa (um hipnotizador ou cientista), torna-se problemático aceitar a ideia de que *S* – ainda que se identifique com as suas ações – aja com autonomia e seja responsável pelos seus atos.

O exemplo fornecido por nós pode não ser algo problemático para a argumentação de Frankfurt, pois este poderia argumentar que sabermos como as ações e como as identificações de *S* com a fonte dessas ações são causadas é irrelevante para sabermos se ele é ou não moralmente responsável por seus atos (cf. FRANKFURT, 1998h, p. 54). Porém, parece ser contraintuitivo considerar que *S* é moralmente responsável por suas ações quando a sua identidade volitiva é produto de um processo hipnótico ou experiência científica. Este fato talvez indique que o modo através do qual a nossa identidade volitiva é criada pode ter alguma influência em nossa autonomia ou em nossa responsabilidade moral.

---

<sup>151</sup> Acreditamos que pode ser filosoficamente esclarecedor realizar um exame mais detalhado dessa possibilidade.

Por fim, ainda que, no decorrer destas páginas, muitos temas relevantes acerca da noção de responsabilidade moral e sobre o conceito de identidade pessoal tenham sido, indubitavelmente, postos de lado ou pouco explorados, esperamos ter demonstrado, em alguma medida, que o projeto filosófico desenvolvido por Harry Frankfurt é um terreno fértil para os que buscam compreender a relação entre os dois tópicos centrais desta dissertação.

## REFERÊNCIAS

BAKER, L. R. When Does a Person Begin? *Social Philosophy & Policy Foundation*, p. 25-48, 2005.

BONJOUR, L.; BAKER, A. *Filosofia: textos fundamentais comentados*. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

BRANSEN, J. Identification and the Idea of an Alternative of Oneself. *European Journal of Philosophy*, v. 4, n. 1, p. 1-16, 1996. Disponível em: <[https://www.academia.edu/300181/Identification\\_and\\_the\\_Idea\\_of\\_An\\_Alternative\\_of\\_Oneself](https://www.academia.edu/300181/Identification_and_the_Idea_of_An_Alternative_of_Oneself)>. Acesso em: 28 dez. 2019.

BRATMAN, M. E. Identification, Decision, and Treating as a Reason. In: BRATMAN, M. E. *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 185-206.

BROWN, C. M. *Aquinas and the Ship of Theseus: Solving Puzzles About Material Objects*. New York: Continuum, 2005.

CALHOUN, C. Losing One's Self. In: MACKENZIE, C.; ATKINS, K. *Practical Identity and Narrative Agency*. London and New York: Routledge, 2008. p. 193-211.

CHANDLER, T. *Identification and Autonomy: a Meditation on the Philosophy of Harry Frankfurt*. 113 f. Tese (Doutorado em Filosofia). University of Maryland, Maryland, 2004.

CUYPERS, S. Harry Frankfurt on the Will, Autonomy and Necessity. *Ethical Perspectives*, v. 5, n. 1, p. 44-52, 1998. Disponível em: <<http://www.ethical-perspectives.be/viewpic.php?LAN=E&TABLE=EP&ID=372>>. Acesso em: 28 dez. 2019.

\_\_\_\_\_. *Self-Identity and Personal Autonomy: An Analytical Anthropology*. London and New York: Routledge, 2001.

FRANKFURT, H. Alternate Possibilities and Moral Responsibility. In: FRANKFURT, H. *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998a. p. 1-10.

\_\_\_\_\_. Autonomy, Necessity, and Love. In: FRANKFURT, H. *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999a. p. 129-141.

\_\_\_\_\_. Concerning the Freedom and Limits of the Will. In: FRANKFURT, H. *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999b. p. 71-81.

\_\_\_\_\_. Freedom of the Will and the Concept of a Person. In: FRANKFURT, H. *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998b. p. 11-25.

\_\_\_\_\_. Identification and Externality. In: FRANKFURT, H. *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998c. p. 58-68.

- FRANKFURT, H. Identification and Wholeheartedness. In: FRANKFURT, H. *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998d. p. 159-176.
- \_\_\_\_\_. Necessity and Desire. In: FRANKFURT, H. *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998e. p. 104-116.
- \_\_\_\_\_. On Caring. In: FRANKFURT, H. *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999c. p. 155-180.
- \_\_\_\_\_. On the Necessity of Ideals. In: FRANKFURT, H. *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999d. p. 108-116.
- \_\_\_\_\_. On the Usefulness of Final Ends. In: FRANKFURT, H. *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999e. p. 82-94.
- \_\_\_\_\_. Rationality and the Unthinkable. In: FRANKFURT, H. *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998f. p. 177-190.
- \_\_\_\_\_. Reply to Gary Watson. In: BUSS, S.; OVERTON, L. (ed.). *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge: The MIT Press, 2002a. p. 160-164.
- \_\_\_\_\_. Reply to J. David Velleman. In: BUSS, S.; OVERTON, L. (ed.). *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge: The MIT Press, 2002b. p. 124-128.
- \_\_\_\_\_. Reply to Michael E. Bratman. In: BUSS, S.; OVERTON, L. (ed.). *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge: The MIT Press, 2002c. p. 86-90.
- \_\_\_\_\_. Reply to Richard Moran. In: BUSS, S.; OVERTON, L. (ed.). *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge: The MIT Press, 2002d. p. 218-225.
- \_\_\_\_\_. Reply to T. M. Scanlon. In: BUSS, S.; OVERTON, L. (ed.). *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge: The MIT Press, 2002e. p. 184-188.
- \_\_\_\_\_. *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. The Faintest Passion. In: FRANKFURT, H. *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999f. p. 95-107.
- \_\_\_\_\_. The Importance of What We Care About. In: FRANKFURT, H. *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998g. p. 80-94.
- \_\_\_\_\_. *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. Three Concepts of Free Action. In: FRANKFURT, H. *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998h. p. 47-57.

FRANKFURT, H. What We Are Morally Responsible For. In: FRANKFURT, H. *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998i. p. 95-103.

GROTTA, F. D. *The Freedom of What We Care About: Revisiting Frankfurt's Hierarchical Theory of Free Will*. 117 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - University of Cambridge, Cambridge, 2017.

HENGWEI, L.; HENGXI, L. Second-Order Volition and Conflict between Desires. *Open Journal of Philosophy*, v. 2, n. 1, p. 25-31, 2012. Disponível em: <<https://www.scirp.org/html/17449.html>>. Acesso em: 25 dez. 2019.

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana: Uma Tentativa de Introduzir o Método Experimental de Raciocínio nos Assuntos Morais*. Trad. Déborah Danowski. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

KANT, I. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. New Haven: Yale University Press, 2002.

KORSGAARD, C. Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit. *Philosophy and Public Affairs*, v. 18, n. 2, p. 1-45, 1989. Disponível em: <[https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/3219881/Korsgaard\\_UnityofAgency.pdf?sequence=2&isAllowed=y](https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/3219881/Korsgaard_UnityofAgency.pdf?sequence=2&isAllowed=y)>. Acesso em: 27 dez. 2019.

\_\_\_\_\_. *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

KUHLER, M; JELINEK, N. *Autonomy and the Self*. Preprints of the Centre for Advanced Study in Bioethics, p. 1-20, 2010.

LIPPERT-RASMUSSEN, K. Identification and Responsibility. *Ethical Theory and Moral Practice*, v. 6, n. 4, p. 349-376, 2003. Disponível em: <[https://www.academia.edu/37954067/Identification\\_and\\_Responsibility](https://www.academia.edu/37954067/Identification_and_Responsibility)>. Acesso em: 25 dez. 2019.

LOCKE, J. Of Identity and Diversity. In: PERRY, J. (ed.). *Personal Identity*. California: University of California Press, 1975. p. 33-52.

MAYR, E. *Understanding Human Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

MURPHY, S. *Betrayal of Love and Volitional Necessity*. 36 f. Dissertação (Mestrado em Artes) - Georgia State University, 2012.

NAGEL, T. *The View From Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

NOONAN, H. W. *Personal Identity*. London and New York: Routledge, 1989.

OLSON, E. T. An Argument for Animalism. In: MARTIN, R.; BARRESI, J. (ed.). *Personal Identity*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003. p. 318-334.

OSHANA, M. Autonomy and the Question of Authenticity. *Social Theory and Practice*, v. 33, n. 3, p. 1-19, 2007. Disponível em: <<https://philosophy.ucdavis.edu/people/moshana/marina-oshanas-web-page/Oshana.pdf>>. Acesso em: 27 dez. 2019.

\_\_\_\_\_. *The Importance of How We See Ourselves: Self-Identity and Responsible Agency*. Maryland: Lexington Books, 2010.

PARFIT, D. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

PEETERS, B. Frankfurt on Identification and Satisfaction: A Critical Response. *Erasmus Student Journal of Philosophy*, n. 10, p. 19-26, 2016. Disponível em: <[https://www.eur.nl/sites/corporate/files/ESJP\\_10\\_Bas\\_Peeters\\_-\\_Frankfurt\\_on\\_Identification\\_and\\_Satisfaction\\_-\\_A\\_Critical\\_Response\\_\\_FINAL\\_-\\_ONLINE\\_COLOR\\_.pdf](https://www.eur.nl/sites/corporate/files/ESJP_10_Bas_Peeters_-_Frankfurt_on_Identification_and_Satisfaction_-_A_Critical_Response__FINAL_-_ONLINE_COLOR_.pdf)>. Acesso em: 26 dez. 2019.

PERSSON, I. Self-Doubt: Why We Are Not Identical to Things of Any Kind. In: STRAWSON, G. (Ed.). *The Self?*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005. p. 26-44.

SANDEL, J. M. *Justiça: O Que é Fazer a Coisa Certa*. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

SARTRE, J.P. *Existentialism is a Humanism*. New Haven: Yale University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. Self-Expression and Self-Control. In: STRAWSON, G. (Ed.). *The Self?* Oxford: Blackwell Publishing, 2005. p. 45-62.

\_\_\_\_\_. Staying Alive: Personal Continuation and a Life Worth Having. In: MACKENZIE, C.; ATKINS, K. *Practical Identity and Narrative Agency*. London and New York: Routledge, 2008. p. 31-55.

\_\_\_\_\_. *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

\_\_\_\_\_. *The Constitution of Selves*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

SHOEMAKER, D. *Personal Identity and Ethics: A Brief Introduction*. Ontario: Broadview Press, 2009.

STOKES, P. *The Naked Self: Kierkegaard and Personal Identity*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

STRAWSON, G. *Selves: An Essay in Revisionary Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

STRAWSON, P. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London and New York: Routledge, 1959.

SWAIN, C. G. Personal Identity and the Skeptical System of Philosophy. In: TRAIGER, S. (ed.). *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Oxford: Blackwell, 2006. p. 133-150.

VELLEMAN, J. D. Identification and Identity. In: BUSS, S.; OVERTON, L. (Eds.). *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge: The MIT Press, 2002. p. 91-123.

\_\_\_\_\_. What Happens When Someone Acts. In: VELLEMAN, D. *The Possibility of Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 123-143.

WAGNER, Z. Caring, Temporality and Agency: An Analytic and a Continental View. *Filozofia*, v. 66, n. 9, p. 906-917, 2011a. Disponível em: <<http://www.klemens.sav.sk/fiusav/doc/filozofia/2011/9/906-917.pdf>>. Acesso em: 27 dez. 2019.

\_\_\_\_\_. *Reflectivity, Caring and Agency*. 168 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Central Europe University, Budapest, 2011b.

WALLER, B. N. *Against Moral Responsibility*. Massachusetts: The MIT Press, 2011.

WATSON, G. Free Action and Free Will. In: WATSON, G. *Agency and Answerability: Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 161-196.

\_\_\_\_\_. Free Agency. In: WATSON, G. (Ed.). *Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1982. p. 96-110.

WILLIAMS, B. Deciding to Believe. In: WILLIAMS, B. *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. p. 136-151.

WOLF, S. *Freedom Within Reason*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

WOOD, A. W. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.